

بحث در آثار و افکار و احوال فط

جلد دوم

قسمت اول

تاریخ تصوف در اسلام

تألیف

دکتر قاسم غنی

از نشرات

کتابفروشی زودآر - تهران

بحث در آثار و افکار و احوال حافظ

جلد دوم

قسمت اول

Accatun
No:- 10130

تاریخ تصوف اسلام و تطورات و تحولات مختلفه آن از صدر
اسلام تا عصر حافظ

تألیف
دکتر قاسم غنی

با نضمام مقدمه حواشی و فهارس سه گانه
بعلاوه فهرست مصطلحات ضمیمه

Sh. Ghulam Mohamad & Sons.

Book-Sellers, Publishers & Stationers

Govt., Order Suppliers,

Maisuma Bazar, SRINAGAR KASHMIR.

از انتشارات

کتاب فروشی زوار تهران شاه آباد

کتابخانه امام رضا (ع)

مجله

شماره

مجله انجمن علمی و پژوهشی
فصلنامه علمی و پژوهشی

شماره

نفسه

مجله علمی و پژوهشی

فصلنامه علمی و پژوهشی

Chaharmahal & Bakhtiari

Chaharmahal & Bakhtiari

Chaharmahal & Bakhtiari

Chaharmahal & Bakhtiari

چاپ دوم

۱۳۴۰

چاپ تهران مصور

فهرست مآخذ و مدارك عمده‌ئی كه در تألیف این كتاب از آنها استفاده کرده‌ایم از قرار ذیل است و مآخذی كه اتفاقاً و نادراً از آنها استفاده شده در ضمن فهرست اسامی كتب كه در آخر كتاب مندرج است مذکور است :

احیاء علوم الدین، تألیف ابو حامد محمد غزالی متوفی در سنه ۵۰۵ طبع مصر در چهار جلد سنه ۱۳۵۲ هجری قمری .

اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، تألیف محمد بن المنور بن ابی سعید بن ابی طاهر بن ابی سعید بن ابی الخیر كه در حدود سنه ۵۷۴^۱ تألیف شده طبع آقای احمد بهمنیار استاد دانشگاه طهران در سنه ۱۳۱۳ هجری شمسی .

اصطلاحات الصوفیه، تألیف کمال الدین عبدالرزاق کاشانی متوفی در سنه ۷۳۰ یا ۷۳۵ كه در حاشیه شرح مؤلف مذکور بر منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری در طهران در سنه ۱۳۱۵ هجری قمری بطبع رسیده است .

تذكرة الاولیاء، تألیف شیخ فریدالدین عطار متوفی در سنه ۶۲۷ طبع لیدن (هولاند) باهتمام رنولدالن نیکلسون مستشرق انگلیزی در سنه ۱۳۲۲ هجری قمری .

تعریفات، تألیف میرسید شریف (علی بن محمد) جرجانی متوفی در سنه ۸۱۶ طبع مصر سنه ۱۳۰۶ هجری قمری . در آخر عموم چاپهای تعریفات جرجانی رساله مختصری از اصطلاحات صوفیه وارده در فتوحات مکیه محیی الدین بن العربی بطبع رسیده است .

تلمیسی ابلیس، (یا نقد العلم والعلماء) تألیف ابوالفرج عبدالرحمن بن الجوزی متوفی در سنه ۵۹۷ طبع مصر سنه ۱۳۴۰ هجری قمری .

حالات و سخنان شیخ ابو سعید فضل الله بن ابی الخیر الدیهنی، تألیف کمال الدین محمد بن ابی روح لطف الله بن ابی سعید از احفاد نزدیک ابوسعید ابوالخیر طبع پتربورغ سنه ۱۸۹۹ میلادی مطابق ۱۳۱۷ هجری قمری باهتمام والنثین ژو کوفسکی مستشرق روسی .

رساله قشیری، تألیف ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن القشیری نیشابوری متوفی

در سنه ۴۶۵ طبع مصر سنه ۱۳۴۶ هجری قمری .

«عرفای اسلام»^۱، تألیف رنولدالن نیکلسون مستشرق انگلیزی در سنه ۱۹۱۴ میلادی

عوارف المعارف ، تألیف شیخ شهاب الدین سهروردی (ابو حفص عمر بن محمد)

متوفی در سنه ۶۳۲ طبع مصر سنه ۱۳۵۲ هجری قمری در حواشی مجلدات احیاء العلوم .

کتاب اللمع فی التصوف، تألیف ابو نصر عبدالله بن علی السراج الطوسی متوفی در سنه

۳۷۸ طبع لیدن (هولاند) باهتمام رنولدالن نیکلسون مستشرق انگلیزی سنه ۱۹۱۴ میلادی.

کشف المحجوب، تألیف ابو الحسن علی بن عثمان بن الجلابی الهجویری الغزنوی

متوفی در حدود ۴۷۰ طبع والنقین ژو کوفسکی مستشرق روسی در لنین گراد در سنه

۱۹۲۶ میلادی مطابق با ۱۳۴۴ هجری قمری .

کیمیای سعادت، تألیف ابو حامد محمد غزالی متوفی در سنه ۵۰۵ چاپ بمبئی

سنه ۱۳۲۱ هجری قمری .

مثنوی، مولانا جلال الدین رومی متوفی در سنه ۶۷۲ چاپ علاء الدوله ۱۲۹۹

هجری قمری .

مرآة المثنوی، تألیف تلمذ حسین طبع حیدرآباد دکن سنه ۱۳۵۲ هجری قمری.

مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد ، تألیف نجم الدین رازی معروف به

نجم الدین دایه متوفی در سنه ۶۵۴ طبع طهران در سنه ۱۳۱۲ هجری شمسی مطابق

۱۳۵۲ هجری قمری باهتمام مرحوم آقا سید حسین شمس العرفا .

«مطالعات در تصوف اسلامی»^۲، تألیف رنولدالن نیکلسون مستشرق انگلیزی

چاپ کمبریج ۱۹۲۱ میلادی .

نفحات الانس، تألیف عبدالرحمن جامی متوفی در سنه ۸۹۸ چاپ هندوستان

سنه ۱۳۳۳ هجری قمری .

۱ - The mystics of Islam by: Reynold A. Nicholson London 1914

۲- Studies in Islamic mysticism by : Reynold Alleyne Nicholson
Cambridge 1921

مقدمه

در مجلد اول این کتاب مطابق طرحی که داشتیم سعی کردیم که بتفصیل نا آن اندازه که برای ما دسترسی بآخذ مقدور و میسر بود تاریخ سیاسی قرن هشتم فارس و ایالات مجاوره را بیان کنیم که خواننده برای اطلاع از آنها محتاج بر جوع بکتاب متفرقه نشود و چون محور بحث ما حافظ است راجع بدو طبقه از امرائی که معاصر با حافظ و بسیاری از افراد این دو طبقه از ممدوحین حافظ بوده اند یعنی آل اینجو و آل مظفر بحد امکان بتفصیل و اشباع تاریخ آنها را شرح و بسط دادیم و سایر ملوک مجاوره که مناسبات صلحی و جنگی با این دو طبقه داشته اند نا اندازه ئی که مطلب موقوف بر آنها بود شرح دادیم تا پیش چشم خوانندگان آیینیه ئی باشد که در آن سیر زندگانی سیاسی مردم آن عصر و تحولات و تبدلات حکومت های آن روزگار را مشاهده کنند و از این مشاهده نموداری از چگونگی زندگی مردم آن عصر که از جمله آنها یکی حافظ است در نظر خوانندگان مجسم گردد .

ولی چون اصل تاریخ حقیقی واقعی هر ملتی فقط تاریخ سیاسی آن ملت نیست بلکه تاریخ سیر افکار یعنی تاریخ ادبی و علمی و فنی و صنعتی و اجتماعی و دینی و اخلاقی آن ملت است لهذا مصمم شدیم که در مجلد دوم حتی المقدور معلوماتی راجع باین قسمت اخیر از تاریخ جمع نمائیم و باین مناسبت مجلد دوم را به پنج فصل قسمت نمودیم :

فصل اول ، در تاریخ تصوف که مهم ترین مواد مذکوره است نسبت بحافظ

فصل دوم ، در تاریخ ادبی یعنی اوضاع نظم و نثر و اجمالی از سوانح احوال

شعرا و نویسندگان در قرن مذکور .

فصل سوم ، در تاریخ علمی یعنی اوضاع علمی و حکمتی و فلسفه و سایر انواع علوم (باستثنای عرفان و تصوف که بواسطه اهمیت فوق العاده در فصل جداگانه صحبت خواهد شد) و مجملی از سوانح احوال علما و حکما و متکلمین و فقها و منجمین و اطبا و نحاته و ریاضیین و لغویین و مورّخین .

فصل چهارم ، در تاریخ اوضاع فنی و صنعتی قرن هشتم و اجمالی از شرح احوال نقاشان و حجّاران و معماران و مذهبیان و خطاطان و نوازندگان و گویندگان و مغنیان و امثالهم .

فصل پنجم ، در تاریخ اوضاع اجتماعی و اخلاقی و مذهبی قرن هشتم . اینک مجلد دوم را آغاز میکنیم که چنانکه گفته شد موضوع آن قسم دیگری از تاریخ آن عصر است و عبارت است از تاریخ اوضاع و احوال علمی و ادبی و اجتماعی عصر حافظ که دومین مرحله کار ماست و اگر توفیق مساعدت کند با روشنائی که از این دو بحث بدست خواهیم آورد در مجلد سوم وارد بحث خاص احوال حافظ و آثار و افکار او خواهیم شد .

خوانندگان محترم ما در مقدمه مجلد اول دلایل ما را در اقدام باین طرح و لزوم تقدیم این دو مبحث یعنی تاریخ سیاسی و تاریخ اجتماعی عصر حافظ قبلاً ملاحظه کرده اند و امیدواریم عذر ما را در این طول و تفصیل موجه شناخته باشند . اطلاع بر تاریخ سیاسی و اجتماعی يك عصر علاوه بر اهمیت ذاتی و موضوعی که دارد برای شناختن يك فرد آن عصر و روشن کردن احوال و خصوصیات او نیز در مرتبه ثانوی دارای اهمیت بسیاری است یعنی فرد چون محصول و پرورده اجتماع است لذا برای شناختن فرد باید اجتماع را شناخت .

علوم و آراء و افکار و فنون هر عصری از آثار جماعت و محیط آن عصر است و در ایجاد آن اجتماع بیش از افراد تأثیر داشته است و چون چنین است حق اجتماع را فراموش نتوان کرد که موثر اول اجتماع است و فرد مظهر آن تأثیر محسوب میشود .

برای مزید توضیح باید دانست که اهل بحث در امثال این موضوع دو روش متباین مختلف دارند و ما میخواهیم حد وسط آنرا اختیار کنیم. برخی ازباحثین در خصوص تأثیر اجتماع و محیط غلو و مبالغه دارند بطوریکه هر واقعه را منسوب بآن میدارند و از آن استنباط و تفسیر میکنند بطوریکه فرد را هیچ بحساب نمیآورند جز این که مظهری صرف بدون هیچ قوه و اراده می پندارند. عده دیگری در باب فرد طریق مبالغه و افراط می پیمایند و بتأثیر جامعه و محیط هیچ توجه نکرده فقط فرد را منشأ هر اثری میدانند. بعقیده ما این افراط و مبالغه از هر دو طرف خطاست برای آنکه فرد هر چند قوه ایست که شدت و ضعف دارد ولیکن بهر حال قوه ایست که در تکوین و ایجاد قوه اجتماعی دارای تأثیر است بنابراین نمیتوان آنرا یک کمیت بی اثر و مهملی فرض کرد از طرف دیگر باید حساب کرد که فرد بخودی خود موجود نشده بلکه محصول و موجود اجتماع است و جامعه و محیط در پرورش جسمی و عقلی و در احساسات و عواطف او تأثیر تمام دارد.

تربیت مادی و معنوی قالبی است که فرد را بصورت جامعه در میآورد. فرد زبان خود را از جامعه میآموزد و بآن زبان سخن میگوید. دین خود را که مبدأ زندگانی روحی اوست نیز از جامعه فرا میگیرد نه اینکه خود آنرا ایجاد کند و همچنین در اخلاق و سایر خصوصیات زندگانی اجتماعی و سیاسی مدیون جامعه است پس فرد مظهر جامعه است و بنابراین باید هم فرد را شناخت و هم جامعه و محیط او را و باید بقدر امکان روابط میان این هر دو را تشخیص داده بحساب درآورد.

در بحث اوضاع اجتماعی عصر حافظ که موضوع مجلد دوم است قدم اول بحث از تصوف است که یکی از مهمترین موادی است که در تشکیل نسج حیات عقلانی آن عصر بلکه اعصار دیگر هم دخالت داشته است و بدین جهت ما این بحث را در اول همه مباحث قرار داده و میخواهیم تا اندازه ای مفصل و مشروح باشد. بطوریکه خوانندگان محترم ما ملاحظه خواهند کرد تاریخ ادبی ما از حدود

قرن پنجم با مسئله تصوف آمیخته‌گی عجیبی پیدا کرده و از آن تاریخ بعد کمتر شاعری در ایران بوده است که کم یا بیش با این مسئله سروکار نداشته است چه شعرائی که واقعاً مؤمن بتصوف و شخصاً معتقد باین طریقت بوده‌اند چه آنها که اصطلاحات تصوف را از باب آنکه بعدها زبان شیرین شعر و ادب بوده است استعمال می‌کرده‌اند بهر حال همه کمابیش رنگی از تصوف داشته‌اند بنابراین شناختن شاعری در قرن هشتم که یکی از ادوار نمایان غلبه تصوف است بدون اطلاع از کم و کیف این داستان شاید صورت پذیر نباشد. نکته دیگری که ما را بلزوم اهتمام باین بحث متوجه می‌کند این است که تا کنون در میان نویسندگان تاریخ ادبی ما کسی بی‌بحث جامع و کامل این مسئله اقدام نکرده است و با همه اهمیت که داشته است مورد اهتمام خاص باحثین مآقرار نگرفته است.

بنابراین اگر در این باب مابین شرح و بسطی بیش بگیریم رواست چه مطلب مهم و شایسته شرح و بسط است.

ما این بحث را افتتاح می‌کنیم و امیدواریم که آن زمینه باشد برای خوانندگان فاضل ما تا با مطالعات شخصی خود برفع نقائص آن اقدام فرمایند.

و نیز نکته دیگر که ما را بی‌بحث جداگانه‌ای در تصوف و امیدارد این است که در طی صحبت از خواجه حافظ و بحث در آثار و افکار او لازم خواهد شد وارد این موضوع شویم که خواجه حافظ با تصوف چه مناسباتی داشته و تعبیر و تفسیر او از عقائد صوفیه و عرفا بچه منوال بوده است. آیا واقعاً خواجه حافظ مؤمن بتصوف و اهل طریقت بوده و یا فقط اصطلاحات صوفیه را از باب آنکه زبان شیرین شعر و مخصوصاً غزل بوده در بعضی غزلیات خود بکار برده است.

بعد از يك دوره مطالعه تحلیلی دیوان خواجه حافظ از جنبه عرفان و افکار صوفیان و دقت در موضوع ملاحظه شد که برای فهم «عقائد صوفیانه حافظ» و «مفهوم خواجه از عرفان و تصوف» مناسب آن است که تحقیقی در تصوف اسلامی و مبادی

و منابع اولیه آن و تحولات و تغییراتی که در دوره‌های مختلف در آن پیدا شده بکنیم تا معلوم شود که تصوف چگونه در بین مسلمین پیدا شده و چه عوامل خارجی و داخلی در ظهور و تکامل آن مؤثر بوده و چگونه بشکل بحث مخصوصی در آمده و از چه مراحل گذشته و در قرن هشتم هجری که قرن خواجه حافظ است چه حالی داشته و بالاخره بچه شکل و با چه کیفیت بخواجه حافظ رسیده است و چون تمهید این مقدمات بعمل آمد بگوئیم تصوف چه تأثیری در خواجه حافظ نموده و اشعار و گفتارهای ناچه اندازه از تصوف حکایت میکنند و اگر صوفی و عارف است چه قسم صوفی است .

بعقیده نگارنده بدون تمهید این مقدمات فهم تصوف خواجه حافظ بسیار دشوار خواهد بود زیرا خواجه شاعر است و آن اندازه از افکار صوفیانه را که در طی غزل سرایی مورد صحبت قرار داده با زبان و الفاظ شاعر بموضوع پرداخته است نه با بیان يك نفر نویسنده و مصنف در مبحث عرفان و تصوف . ضمناً این نکته مهم را هم باید در نظر داشت که تصوف یکی از وسیع ترین و پر اصطلاح ترین مذاهب است یعنی زبان صوفی از حیث لغت و اسالیب مختلف تعبیر و اصطلاحات گوناگون بسیار توانا است و شاید هیچ طریقه‌ئی در وسعت دائره اصطلاح و تعبیر بقصوف نرسد .

نکته دیگری که قابل توجه است این است که زبان و اصطلاحات صوفیان غالباً متغیر و لغزنده است یعنی برخلاف سایر فرق و مذاهب مثلاً فرقه‌های مختلف فلاسفه و علما هر يك لغات و الفاظ و تعبیرات ثابتی دارند که متفق علیه همه پیران و شاگردان آن فرقه فلسفی است ولی زبان و اصطلاحات صوفیه آن ثبات را ندارد و بکار بردن لغت در معانی مجازی و گاهی مجاز بسیار دور فراوان است . صوفی در حال وجد و شوق و غلبه سکرو بیخودی نه قافیه میاندايشد و نه حدود لغت و تعبیر رعایت میکند .

خلاصه آنکه موضوع تصوف و عرفان بجهاتی که گفته شد اساساً مشکل و مبهم است در دست خواجه حافظ مشکلتر و مبهم تر شده زیرا او با زبان شاعر و بالطف ترین اقسام شعر یعنی غزل وارد مبحث شده است و بنحو اجمال اشاره ببعضی از مطالب عرفا نموده یا اصطلاحات و تعبیرات آنها را بکار برده است .

بنابر این مناسب همین است که ابتدا با اطلاعات عمومی از تصوف و تاریخ ظهور و تطورات و تعبیرات و اصطلاحات آن بدست آید تا فهم اشعار صوفیانه خواجده حافظ بسدد آن اطلاعات ممکن شود.

ضمناً این فائده را هم داراست که اطلاعاتی از ظهور تصوف و تحول آن در طی قرون بدست خواهد آمد و این در مقام خود حائز کمال اهمیت است زیرا تصوف یکی از قویترین و بزرگترین موجهائی است که در تاریخ اسلام برخاسته است شاید هیچیک از نهضت‌ها و دعوت‌ها و تبلیغات باین اندازه بسط و توسعه نیافته باشد تا جائیکه ما کدونالد مستشرق انگلیزی معتقد است که «هر مسلمان با فکر قهرآ سوفی است همه مسلمانان وحدت وجودی اند و خود نمیدانند» حاصل آنکه تصوف در ایران ریشه‌های بسیار عمیق داشته و تأثیر آن در فکر و زندگی ایرانی شدید بوده و اطلاع بر تاریخ و عقائد صوفیان برای هر کس که طالب ادب ایران باشد لازم است.

موقعی که جلد دوم «بحث در آثار و افکار و احوال حافظ» را بدست گرفتیم مطابق طرحی که داشتیم از مبحث تصوف آغاز کردیم که در تاریخ ادبی و اجتماعی قرن هشتم سرفصل همه مؤثرات و عوامل محسوب بود.

پس از ورود در این بحث هر چه پیشتر رفتیم دامنه کار را پهن‌تر و وسیع‌تر یافتیم بطوریکه برای وصول بحد اقل یک نتیجه مفید و بدست آوردن يك ثمره که بقدر کفایت رضایت بخش باشد ناچار شدیم کتابی بدین تفصیل مخصوص این بحث فراهم کنیم و با اعتراف بقصور و تقدیم معذرت بمعرض مطالعه خوانندگان قرار دهیم و شرح تصوف قرن هشتم را بقسمت دوم این مجلد که مخصوص بحث اوضاع و احوال اجتماعی قرن هشتم است محول میداریم. با آنکه اهمیت تصوف و تأثیر آن در زندگی اجتماعی و عقلی و ادبی‌ها بسیار زیاد بوده است گمان نمیرود تا کنون بحث تاریخی جامعی مطابق موازین تحقیق جدید بفارسی در این موضوع نوشته شده باشد بنابر این نوشتن و خواندن این کتاب با وجود نواقصی که دارد محتمل است مفید واقع شود.

طهران آبان هزار و سیصد و بیست و دو هجری شمسی مطابق ذی القعدة

هزار و سیصد و شصت و دو هجری قمری دکتر قاسم غنی

بحث در آثار و افکار و احوال حافظ

مقاله دوم

قسمت اول

تاریخ تصوف در اسلام

و تطورات و تحولات مختلفه آن از صدر اسلام تا عصر حافظ

غالباً در نوشته‌های مستشرقین می‌بینیم گفته‌اند که تصوف طریقه و مذهب خاصی نیست. مقصود ایشان این است که بمعنای لغوی صحیح و تعریف جامع و مانع کلمه «مذهب» و «طریقه» تصوف را نمیتوان مذهب منظم دارای حدود معینی دانست و فرقه خاصی در بین فرق اسلامی محسوب داشت و نیز مقصود آنها این است که جمع آوری معتقدات صوفیه بشکل اصول مسلمة قابل تدوین دشوار است. خود صوفیه هم غالباً خود را رند و لا ابالی نامیده میگویند مابست یا بهر تحزب و تعصب و فرقه بازی زدایم و از قیل و قال مدرسه و جنگ هفتاد و دو ملت بر کناریم سخت گیری و تعصب خامی است و خامی نشانه کفر تصوف حال است نه قال بگفته خواجه حافظ :

« بشوی اوراق اگر همدرس مائی که علم عشق در دفتر نباشد »

حدیثی هم نقل میکنند که « راههای بطرف خدا بشماره نفوس مردم است »^۱

ولی چنانکه رینولد نیکلسن مستشرق معاصر معروف انگلیزی که در تحقیقات

تصوف اسلامی تخصص دارد و در این موضوع صاحب تألیفات عدیده^۱ است میگوید با وجود این همه باز بین فرق مختلفه صوفیه يك دسته عقائد و آراء مشترکي هست که بتوان نام « اصول تصوف » بآن داد یعنی میتوان يك دسته افکار و آراء اساسی مورد قبول عامه عرفا را اصول و مبانی تصوف شمرد .

البته تمام طرق و مسالك صوفیه بالاخره در يك نقطه بهم میرسند ولی آن نقطه بر حسب زمان و مکان و مذهب و نژاد و افکار و اخلاق شخص صوفی و اوضاع و احوال اجتماعی باشکال گوناگون در میآید و در نتیجه راههای مختلفی که بالاخره بیک نقطه منتهی میشود بصور لایتنهای جلوه گر میگردد باین معنی که در حالیکه همه اقسام تصوف چیزهای مشترکي دارند و بطرف يك مرکز حرکت میکنند هر قسم آن ممیزات خاصی دارد که ناشی از ظروف و احوالی است که در تحت تأثیر آن آن شکل از تصوف پیدا شده و نشو و نما یافته است و برای آشنا شدن بتصوف هر دوره همه این اوضاع و احوال و مؤثرات را باید در نظر گرفت مثلاً همانطور که فهمیدن تصوف و عرفان مسیحی بدون در نظر گرفتن مسیحیت و خصوصیات آن در هر دوره ممکن نیست تصوف اسلامی را هم وقتی بخوبی میتوان فهمید که نشو و نماي اسلام و قرون مختلفه و حوادث و سوانح هر قرن و عوامل داخلی و خارجی آنرا در نظر بگیریم .

منشأ تصوف - تاریخ آن - مناسبات تصوف با اسلام - ممیزات آن

تصوف یا عرفان در نزد مسلمین عبارت است از طریقه مخلوطی از فلسفه و مذهب که بعقیده پیروان آن راه وصول بحق منحصر بدان است و این وصول بکمال و حق متوقف است بر سیر و تفکر و مشاهداتی که موددی بوجد و حال و ذوق میشود و در نتیجه

۱ - از قبیل ترجمه کامل مثنوی مولانا جلال الدین رومی و طبع متن فارسی آن و ترجمه منتخبانی از دیوان شمس تبریزی و ترجمه دیوان شیخ محی الدین ابن العربی موسوم به « ترجمان الاشواق » و طبع متن عربی آن و ترجمه کتاب « کشف المحجوب » هجویری و طبع « تذکره الاولیاء » عطار با مقدمه حضرت استاد علامه آقاي محمد قزوینی در شرح احوال عطار و طبع متن عربی « کتاب اللمع فی التصوف » ابو نصر سراج با مقدمه و حواشی و فهرس و کتاب « عرفای اسلام » و کتاب « مطالعات در تصوف اسلامی »

بنحو اسرار آمیزی انسان را بخدا متصل میسازد. پیروان این طریقه بصوفی و عارف و اهل کشف معروفند و خود را « اهل حق » مینامند.

اینکه گفتیم تصوف یا عرفان اسلامی یعنی چه؟

آیا مقصود این است که عرفان ملل قبل از اسلام وارد بممالک اسلامی شده و رنگ عقائد مسلمین بخود زده است؟

آیا تعالیم اسلامی خود مستقلاً يك قسم عرفانی بوجود آورده است؟

آیا عرفان در نتیجه تمایلات وراثتی و طبیعی بشر همانطور که در سایر اقوام پیدا

شده بود خود بخود در بین مسلمین هم پیدا شده و بعد ظروف و احوال سیاسی و دینی و اجتماعی و امثال آنها در نشو و نماي تصوف و کمال و پختگی آن مؤثر واقع شده است؟

این سؤالات راجع بعقائد مختلفه‌ئی است که در باب منشأ و مبدأ تصوف شده

و ما مهمترین آن عقائد را باجمال در این جا ذکر میکنیم:

۱- دسته‌ئی گفته‌اند که تصوف عکس‌العملی است که فکر آریائی ایرانی در

مقابل اسلام عربی بوجود آورده است خلاصه تقریر این دسته این است که میگویند

ایرانیان پس از آنکه در جنگهای قادسیه و جمل و لاحلوان و نهاوند مغلوب شمشیر عرب

شده استقلال و شوکت خود را از دست دادند خواهی نخواهی بحکم غریزه حفظ جان

زیر بار دیانت اسلام رفتند ولی قوم عرب که ایرانیان از قدیم الایام به آنها بدیده حقارت

مینگریستند در عین غلبه نتوانست مجرای فکر ایرانی را تغییر دهد و ایرانیها را وادار

کند که در طرز فکر و عقیده و سنخ منظور و مطلوب و سابقه و منطق و نیز در آمال

و آرزو و کمال مطلوب روحانی یا عرب شریک شوند زیرا نماین صوری و معنوی یعنی

فرقهای نژادی و اختلافهای در سبک زندگی و اوضاع اجتماعی این دو قوم بسیار شدید

بود بنابراین پس از آنکه کشمکش میدانهای جنگ بمغلوبیت ایرانی خاتمه یافت

انفعالات روحی و تأثرات معنوی مردم ایران بشکل کشمکش در افکار درآمد که

در تاریخ ادبی و مذهبی و اجتماعی و سیاسی عرب و اسلام تأثیرات بزرگ داشته است و از مهمترین آن عکس العمل‌ها که نتیجه کشاکش فکری مذکور است یکی تشیع است و دیگری تصوف. این نکته را هم باید افزود که مقصود از عکس العمل در این مورد این نیست که مردم ایران از روی اختیار و عمد و اراده با نقشه معینی برای انتقام این کار را کرده باشند بلکه در اکثر موارد بحکم انفعالات نفسی در تحت تأثیر عواطف و احساسات مخفی به طوریکه در علم النفس محرز است پیش آمده یعنی غالباً بدون اینکه خود مردم علت واقعی را بدانند و یا بتوانند افکار و احساسات خود را تحلیل کنند ذهنشان باینگونه عکس العمل‌ها سوق داده شده است.

۲- بعضی از محققین بواسطه شباهت تامی که در غالب مسائل بین تصوف اسلامی و بعضی از فرق هندی هست تصوف را زائیده افکار هندی شمرده‌اند.

۳- جماعتی بر آنند که تصوف اسلامی ناشی از افکار فلسفی است مخصوصاً فلسفه نو افلاطونی و شاهی که اقامه میکنند این است که بین فلسفه اشراق و تصوف شباهتهای بسیاری است باضافه میگویند که تاریخ نشان میدهد که فلسفه یونان قبل از اسلام و بعد از اسلام در آسیای غربی شیوع یافته بود. از طرف دیگر این نکته را هم باید دانست که فلسفه نو افلاطونی مقدار زیادی از افکار و آراء خود را از مشرق گرفته است و فلوپین برای اطلاع بر آراء فلسفی شرقیها بشرق مسافرت کرده بود.

۴- بعضی احتمال داده‌اند که تصوف خود بخود و مستقلاً در ممالک اسلامی در بین مسلمین پیدا شده و گفته‌اند که شباهتی که بین آراء متصوفه و مسائل عرفانی سایر اقوام هست دلیل قطعی نیست بر اینکه این محصول و زائیده از آن باشد بلکه میتوان گفت که هر دو معلول يك علت است.

۵- دسته‌ئی از اهل بحث سرچشمه تصوف اسلام را مسیحیت و رهبانیت شمرده‌اند.

۶- دسته‌ئی دیگر منبع بزرگ تصوف را افکار بودائی دانسته‌اند.

۷- خود صوفیه بهیچوجه تاب شنیدن این آراء و فرض‌ها را ندارند و توهین

و تخفیف خود می‌شمارند که گفتار و معتقدات آنها مقتبس از آراء وثنیون یونان یا حکمت هندی و بودائی یا تقلید از مسیحیان و تشبهٔ براهبان باشد بلکه می‌گویند تصوف عبارت است از لب و عصاره و باطن قرآن و احادیث پیغمبر و نتیجهٔ کشف و شهود اولیاء الله است که از راه تزکیهٔ نفس و تصفیهٔ باطن مستحق « مواهب » الهی شده و مورد « خواطر ربانی و ملکی » گشته‌اند.

ابوالحسن علی بن عثمان هجویری^۱ در کتاب کشف المحجوب می‌گوید: « محمد بن الفضل البلخی گوید العلوم ثلثة علم من الله و علم مع الله و علم بالله ».

« علم بالله علم معرفت است که همه اولیاء او او را بدو دانسته‌اند و نا تعریف و تعریف او نبود ایشان و برانداخته‌اند از آنچه همه اسباب اکتساب مطلق از حق تعالی منقطع است و علم بنده مر معرفت حق را علت نگردد که علت معرفت وی تعالی و تقدس هم هدایت و اعلام وی بود .

و علم من الله علم شریعت بود که از آن از وی بما فرمان و تکلیف است .

و علم مع الله علم مقامات طریق حق و بیان درجات اولیاء بود پس معرفت بی پذیرفت شریعت درست نیاید و ورزش شریعت بی اظهار مقامات راست نیاید^۲ . »

خلاصه اگر صوفیه زیر این بار بروند که تصوف منابعی جز صفای قلب و کشف و شهود و مواهب داشته اقرار ضمنی کرده‌اند که همهٔ ریاضات و مجاهدات و سیر مقامات عبث و بیفایده بوده است. باضافه صوفیه ایران همیشه فلسفه را مردود دانسته یای استدلال و عقل را چوبین شمرده‌اند و بسیاری از آنها زیر بار ادلهٔ نقلیه نیز نرفته‌اند. راست است که در

۱ - ابوالحسن علی بن عثمان بن ابی علی الجلابی الفزنوی الهجویری از عرفای اواسط قرن پنجم هجری که معاصر شیخ ابوالقاسم قشیری صاحب رسالهٔ قشیریه بوده است و شیخ ابوالقاسم قشیری در چهارصد و شصت و پنج وفات کرده است . تاجائیکه اطلاع داریم کتاب هجویری موسوم به « کشف المحجوب » قدیمترین کتاب بزبان فارسی است در تصوف .

۲ - کشف المحجوب چاپ ژوکوفسکی صفحه ۱۸-۱۹

عمل غیر از این می بینیم و کتب آنها مشحون است از ادله نقلیه و عقلیه یعنی در تألیفات خود غالباً باهمان منطق و فلسفه‌ئی که مردود دانسته‌اند و باهمان احادیث و روایات و ادله نقلیه‌ئی که موهون شمرده‌اند بانیات عقائد خود پرداخته و نیز باهمان حرب و جنگ با مخالفین خود برخاسته‌اند ولی نظراً و اصولاً زیر بار عقل و نقل یعنی فلسفه و حدیث نمیروند. غزالی که یکی از بزرگان صوفیه است بطوریکه خودش در رساله «المنقذ من الضلال» سیر و سلوک عقلانی خود را در میان مذاهب و طریقه‌های عصر خود شرح میدهد میگوید فلاسفه با اختلاف فرق و مذاهبی که دارند همه آنها کافر اند و بعد از تکفیر و تحمیق سقراط و افلاطون و ارسطو تکفیر فارابی و ابن سینا را هم واجب می‌شمرد و بعد از تقسیم علوم فلاسفه باقسام شش گانه ریاضی و منطق و طبیعت و حکمت الهی و علم سیاست و اخلاق در قسم الهیات می‌گوید اغلاط و اشتباهات فلاسفه را در الهیات در تحت بیست اصل میتوان در آورد در سه اصل از این بیست اصل تکفیر آنها واجب است و در هفده اصل دیگر بدعت گذار محسوبند^۱.

کتاب «نهفت الفلاسفة» را غزالی بر ضد تمام فلاسفه اسلام نوشته و مخصوصاً باین سینا نظر داشته و نیز کتاب «مقاصد الفلاسفة» را که مثل این است که «نجات» ابو علی سینا را تلخیص کرده باشد برای نشان دادن اشتباهات فلاسفه نوشته است. بقول ارنست رنان «اشخاصیکه نخست فیلسوف بوده و بعد بواسطه حیرت و پأس دست بدامن عرفان و تصوف میزنند سخت ترین دشمن فلسفه میشوند»^۲.

غزالی چون صوفی شد باحرارت و شور بسیار کوشید که ناتوانی عقل را ثابت کند و در این خصوص از هیچ چیز فرو گذار نکرد و حملات او بر فلسفه گران تمام شد و با وجود مساعی فلاسفه بزرگی از قبیل ابن باجه اندلسی و ابن رشد اندلسی فلسفه باعتبار خود برنگشت.

۱- اقتباس از «المنقذ من الضلال» چاپ مصر.

۲- رنان در کتاب راجع باین رشد و فلسفه او

بعد از غزالی نویسنده گان بزرگ صوفیه از قبیل سنائی و شیخ فریدالدین عطار و جلال الدین رومی همه دشمنی مخصوصی بفلاسفه نشان داده همه جا آنها را ملامت و سرزنش نموده و بر عقل و منطق آنها خندیده اند^۱.

ولی این نکته مهم را باید دانست که صوفیان پخته و وارسته معتقداند که هر یکی از مذاهب و مسالک دارای جزئی از حقیقت است ولو آن حقیقت بمقدار بسیار

۱ - سنائی در حدیقه میگوید :

چند از این چرخ و طبع رنگ آمیز
در مقامی که جبرئیل امین
جبرئیلی بدان همه صوت

چند از این عقل ترهات انگیز
عقل را خود کسی نهد تمکین
کم ز گنجشک آید از هیبت

دین ته بر پای هر کسی بافتد

که گوید فلسف است اینگونه معنی
ندارد فلسفی با این سخن کار
دو عالم خاک تو گردد ز باکی
ز عقل و زیرکی مهجور میباش
ز دین مصطفی بیدولت افتاد
ولیکن فلسفی يك چشم راه است

علما جمله هرزه می لافند
شیخ فریدالدین عطار در اسرار نامه میگوید :

میا مرزاد یزدانش بعقی
ز جای دیگر است اینگونه اسرار
اگر راه محمد را چو خاکی
و کر نه فلسفی کور میباش
چو عقل فلسفی در علت افتاد
ورای عقل ما را بارگاه است

جلال الدین رومی در مجلد اول مثنوی در قصه نالیدن ستون خنانه از فراق پیغمبر میگوید :

افکنند شان نیم و همی در گمان
قائم است و جمله بر وبالشان
در قند این جمله کوران سرنگون
بای چوبین سخت بی تمکین بود

صد هزاران زاهل تقلید و نشان
که بظن تقلید و استدلالشان
شبهه میانگیزد آن شیطان دون
بای استدلالیان چوبین بود

و نیز در مجلد ثانی میگوید :

دم زند قهر حقش بر هم زند
از حواس اولیا بیکانه است
ماؤ کم غورا ز چشمه بندم آب
چشمه ها را خشک و خشکستان کنم
جز من بی مثل با فضل و خطر
میگذشت از سوی مکتب آن زمان

فلسفی را زهره نی تا دم زند
فلسفی کو منکر خنانه است
مقرئی میخواند از روی کتاب
آب را در غورها بنهان کنم
آب را در چشمه که آرد دگر
فلسفی منطقی مستهان

کمی باشد زیرا حقیقت کلی مانند آفتاب فیاض در همه جا و در هر چیز آشکار است و در هر جا بشکل مخصوصی در آمده و افاضه فیضی نموده است نتیجه چنین عقیده‌ئی قهراً این است که صوفی روشن ضمیر غیر متعصب حاضر است آن حقایق را در هر جا و نزد هر فرقه‌ئی به‌بیند اخذ کند و التقاط نماید.

و نیز در دفتر ششم در تفسیر یکی از آیات قرآن نسبت بامام فخر رازی که یکی از معارف حکما و متکلمین و مفسرین اسلام است میگوید:

اندر این بحث ارخر دره بین بدی
لیک چون من لم ینق لم یدر بود
فخر رازی راز دار دین بدی
عقل و تخیلات او حیرت فزود

و نیز در مجلد اول مثنوی در حکایت نجبران و شیر وقتی که خر گوش حیلہ‌ئی بکار برد که شیر در چاه افتاد و مژده دفع شر شیر را برای نجبران برد میفرماید:

شیر را خر گوش در زندان نشاند
در چنین آنکی و آنکه‌ای عجب
ننگ شیری کوز خر گوشی بماند
فخر دین خواهی که گویندت لقب
ای تو شیری در تک این چاه دهر
نفس چون خر گوش تو کشتت بقهر
نفس خر گوشت بصحرا در چرا
تو بقمر این چه چون و چرا

در مجلد پنجم در بیان آنکه «صفا و سادگی نفس مطمئنه از فکرتها مشوش میشود چنانکه بر آینه نویسی چون پاک‌کنی داغی بماند» میگوید:

فکرت بد ناخن بر زهر دان
عمر در محمول و در موضوع رفت
میشد در تعمق روی جان
بی بصیرت عمر در مسموع رفت
هر دلیلی بی نتیجه و بی اثر
میزاید در وسایط فلسفی
از دلایل باز بر عکسش صفی

و نیز در مجلد اول مثنوی در «سبب حرمان اشقیا از دوجهان» حکیم را «حکیم» خوانده و او را مصداق خسر الدنیا والاخره می‌شمارد.

چون حکیم اعتقادی کرده است کاسمان بیضه زمین چون زرده است

حتی بر اثر حمله شدید فقها و عرفا مخصوصاً حجة الاسلام ابو حامد محمد غزالی بر فلاسفه تبریزی از حکما بعدی شایع شد که بعضی از شعرا نیز بر فلسفه و فیلسوف تاخته‌اند مثلاً خاقانی میگوید:

فلسفه در سخن میامیزد
و حل کمرهی است بر سر راه
وانگهی نام آن جدل منہید
ای سران پای در وحل منہید
مشتی اطفال نو تعلم را
لوح ادبار در بقل منہید
حرم کعبه کز جبل شد پاک
باز هم در حرم جبل منہید
نقل اسطوره ارسطو را
بر در احسن الملل منہید
نقش فرسوده فلاطین را
بر طراز بهین حلل منہید
فلسفی مرد دین میبندارید
حیز را جفت سام یل منہید
افضل ازین فضولها راند
نام افضل بجز اضل منہید

حرف صحیح هم همین است باید از چشم خود صوفیه بموضوع نگریست آنها که يك منبع و يك منشأ خاص برای تصوف قائل شده یعنی مثلاً گفته اند تصوف تقلیدی است از مسیحیت و رهبانان یا آنکه شکل مخصوصی است از حکمت اشراق و امثال آن شاید همه بر خطا رفته باشند ولی اگر بگوئیم صوفیه با طرز فکر مخصوصی که دارا بوده اند و بمقتضای ظروف و احوال خاصی که با آن مواجه شده اند نخست استنباطهای مخصوصی از قرآن و اسلام نموده بعد بتدریج از منابع مختلف عملاً و نظراً و تحت تأثیر اوضاع و احوال گوناگون که قریباً شرح داده خواهد شد چیزهایی بر آن افزوده اند غلط نرفته ایم.

منابع مهم خارجی تصوف عبارت است از دیانت مسیحی و اعمال رهبانان و افکار هندی و ایرانی و بودائی که مخصوصاً از جنبه ریاضت و ترك دنیا مؤثر بوده اند بعد چیزی که تصوف را بشکل فلسفه در آورد یعنی بشکل بحث و طریقه مخصوصی در آورد که وارد حل و بحث مسئله خلقت شد و از خالق تا مخلوق را مورد صحبت قرار داد بدون شك تا مقدار زیادی فلسفه یونان مخصوصاً نوافلاطونی بوده است.

هر گاه مقایسه دقیقی بین افکار و آراء و گفته های صوفیه هر قرن و افکار و آراء هندی و ایرانی و فلسفه نوافلاطونی و عناصر مسیحی بعمل آید و نیز عوامل تاریخی و اجتماعی که تصوف تحت تأثیر آن پیدا شده و یا تغییر و تحول یافته مطالعه شود خواهیم دید که قسمت معظمی از عقاید و اعمال صوفیان را میتوان با آراء و اعمال مرتاضین و عرفای سایر ملل توفیق داد مثلاً زهد ابراهیم ادهم و عشق رابعه و عقائد عرفانی جنید و نوالنون و فنای بایزید و حلاج و موضوع «انسان کامل»^۱ که در اصل ابتکار حلاج است و بعدها ابن العربی و ابراهیم بن عبدالکریم کیلانی^۲ آن را پروراند شکل مخصوصی بآن داده اند و فلسفه اشراق سهروردی موسوم به «حکمة الاشراق» که خود نام

۱- رجوع شود به «الانسان الكامل فی معرفة الاواخر و الاوائل» که نام کتاب ابراهیم بن

عبدالکریم ابن ابراهیم کیلانی است که در سنه ۶۲۹۳ در مصر بطبع رسیده است و تعریفات جرجانی.

۲- ابراهیم بن عبدالکریم کیلانی متوفای سنه هشتصد و پنجاه هجری (معجم المطبوعات العربیة)

«حکمت اشراق» امتزاج فلسفه و تصوف را می‌رساند. همه اینها مناسبات بسیار نزدیک بین تصوف و فکر هندی و نوافلاطونی و مسیحیت را جلوه گر می‌سازد.

البته تنها شباهت بین دو چیز کافی نیست بگوئیم آن دو چیز یکی هستند یا یکی از دیگری زائیده شده ولی می‌گوئیم شباهت بسیار حق این فرض را بما میدهد مخصوصاً اینکه عوامل دیگری هم بمدد فرض بیاید.

مَنْشَأُ اسْلَامِي تَصَوُّف

اسلام دین عملی حقیقت بین معتدلی است که پیروان خود را بمیان روی و اعتدال توصیه می‌کنند یعنی دستور میدهد که مسلمانان بنعماء این دنیا بحد اعتدال متنعم شوند ولی آخرت را هم فراموش نکنند در ضمن حکومت بشر را هم می‌خواهد درست داشته باشد و جامعه مسلمین را اداره کند بعبارة اخری منظور نظر اسلام سعادت دارین است. آیات ذیل همه موید همین حکم است از قبیل آیه: «ابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَ احْسَنَ كَمَا احْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُسْفِدِينَ».

و نیز آیه: «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَمَةِ كَذَلِكَ نَفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ» احادیث بسیاری هست که همه دلالت بر این میکنند که پیغمبر از افراط و مبالغه در زهد و ریاضات شاقه و عبادات بحد افراط جلوگیری می‌فرموده است.

ابن الجوزی در کتاب تلخیص ابلیس می‌گوید عثمان بن مظعون بتقلید بعضی از زهاد و نساك مسیحی^۱ می‌خواست خود را اخفاء کند زن خود را طلاق بگوید و سربیه بیابانها بگذارد ولی پیغمبر نگذاشت این کارها را بکند و او را با اعتدال راهبری فرمود.

۱- تماس اعراب بازهاد مسیحی و راهبین از دوره جاهلیت شروع شده بوده است بعد از فتح شامات البته بیشتر شده است اما اینکه عثمان بن مظعون می‌گفته «اریدان اختصی» این اختصا بقیه پاورقی در صفحه ۱۱

بخاری نقل کرده که وقتی پیغمبر در بین طواف کعبه شخصی را دید که مهار شتر در بینی خود کرده و در حالیکه سر مهار در دست دیگری است مشغول طواف است حضرت مهار را قطع نموده او را منع کرد.

و نیز ابن الجوزی نقل میکند که ابن عمر روزه‌های طولانی میگرفت یعنی مثلاً دو روز روزه میداشت و تمام شب را بروزه و مناجات میگذرانید پیغمبر او را از افراط نهی کرد.

زنی بنام زینب میان دو ستون مسجد ریسمانی کشیده بود که هر وقت از نماز خسته شود چند لحظه بر آن ریسمان تکیه کند و هیچوقت بزمین ننشیند پیغمبر امر فرمود آن ریسمان را باز کردند و او را با اعتدال نصیحت فرمود.

ولی بعد از همه این آیات قرآنی و احادیث و روایات بطوریکه نیکلسن^۱ معتقد است اسلام خود زمینه تصوف را تهیه دیده است زیرا اسلام دین است و یکی از ارکان مهم دین اعتقاد بحیات اخروی است.

اعتقاد بحیات اخروی و ایمان بسعادتهای ابدی آخرت مستلزم بیهوده شمردن و ناپایدار دانستن خوشیها و لذات دنیا است و خواهی نخواهی چنین

در بین بعضی از زهاد مسیحی معمول بوده از جمله در بین سریانیها شوع داشته چنانکه جاحظ در «کتاب الحیوان» تصریح کرده است.

راجع بتفصیل آن رجوع شود بجزء سوم احیاء علوم الدین غزالی صفحه ۳۶ چاپ مصر.
مولانا رومی در مجلد پنجم مثنوی اشاره بهمین موضوع در معنی حدیث لارهبانیة فی الاسلام می گوید.

هین مکن خود را خصی رهبان مشو زانکه عفت هست شهوت را گرو

بی هوا نهی از هوا ممکن نبود هم غزا بسا مردگان نتوان نمود

و نیز در مجلد ششم در حکایت «مناظره مرغ با صیاد در حدیث لارهبانیة فی الاسلام میفرماید:

مرغ گفتش خواجه در خلوت مایست دین احمد را ترهب نیک نیست

از ترهب نهی فرمود آن رسول بدعتی چون بر گرفتنی ای فضول

تعلیم میدهد که یار نایب دارد دوست مدار باضافه دین اسلام مانند هر دینی مدارش بر خوف و رجا و ترغیب و ترهیب است. پیغمبر هم نذیر است و هم بشیر یعنی هم میترساند و هم امیدوار میسازد هم از «جنات تجری من تحتها الانهار» سخن میراند و هم از جهنمی که ز فیر آتش آن از فرسنگها بگوش میرسد صحبت میفرماید این است که در خود قرآن آیات دیگری که سائق بزهد و ترک دنیا و طلب آخرت است ملاحظه میشود مثلاً در سورة الحديد میفرماید: «اعلموا انما الحیوة الدنیا لعب و اهو و زینة و تفاخر بینکم و تکاثر فی الاموال و الاولاد کمثل غیث اعجب الکفار نباته ثم یهیج فتراهم مصفراً ثم یكون حطاماً و فی الآخرة عذاب شدید» مغفرة من الله و رضوان و ما الحیوة الدنیا الا لمتاع الغرور».

خود پیغمبر که مصداق «و اکم فی رسول الله اسوة حسنه» است برای مسلمین مثالی بود از زهد و سادگی و عدم تکلف در زندگی. باضافه بطوریکه در حالات حضرت نوشته اند و روایات بسیار هست پیغمبر علاوه بر عبادات مقررّه از قبیل روزه و نماز غالباً شبها مناجات میفرمود و گاهی منزوی میشد.

اضافه بر این بسیاری از افکار عرفانی را میتوان مقتبس از خود قرآن شمرد مثلاً راجع بمناسبت بین انسان و خدا در سورة الحجر میفرماید که از روح من در او دمیده شد «فاذا سوّیته (یعنی آدم) و نفخت فیه من روحی». و نیز میفرماید: «و نحن اقرب الیه من حبل الورد». و نیز: «یا ایها الذین آمنوا من یرتد منکم عن دینه فسوف یأثم الله بقوم یحبهم و یحبونه». و نیز: «رضی الله عنهم و رضوا عنه».

راجع بتفکر و سیر در آفاق و انفس و تدبّر بخدا که از اصول مهمه تصوف است آیاتی در قرآن هست از قبیل: «و فی الارض آیات للموقنین و فی انفسکم افلا تبصرون». و آیه: «فان کرونی اذ کرکم و اشکر والی و لاتفکرون».

و آیه: «الذین یدکرون الله قیاماً و قعوداً و علی جنوبهم و یتفکرون فی خلق السموات و الارض».

و آیه: «واذکر ربک فی نفسک تضرعاً وخیفۃ و دون الجهر من القول بالغدو
والآصال ولا تکن من الغافلین» .

و همچنین از نظر افکار وحدت وجودی که یکی از مهم ترین و اساسی ترین
اصول همه فرق صوفیه است آیاتی در قرآن وارد شده است از این قبیل:

«و لله المشرق والمغرب فاینما تولوا فثم وجه الله ان الله واسمع علیم» .

و آیه: «الله نور السموات والارض مثل نوره کمشکوۃ فیها مصباح المصباح فی زجاجة
ل زجاجة کأنها کوكب درّی یوقد من شجرة مبارکة زيتونة لا شرقیة ولا غربیة یکاد
زیتها یضیی ولولم تمسه نار نور علی نور یرهدی الله لنوره من یشاء ویضرب الله الامثال
للناس والله بکل شیء علیم» .

و آیه: «الم تر ان الله یعلم ما فی السموات وما فی الارض ما یرکون من نجوی ثلاثة
الاهور ابعهم ولا خمسة الاهوساد سهم ولادنی من ذلک ولا اکثر الاهو معهم اینما کانوا» :
از طرف دیگر راجع بمدارای با عقائد و مذاهب مختلف و عدم اهمیت بصورت
و ظاهر و برعکس اهمیت دادن بروح و معنای شرع و حقیقت و باطن دیانت که از مسائل
مهمه تصوف و عرفان است نیز در قرآن آیاتی هست از قبیل آیه:

«ان الذین آمنوا والذین هادوا والنصارى والصابئین من آمن بالله والیوم الآخر
وعمل صالحاً فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف علیهم ولا هم یحزنون» .

و آیه: «لکل جعلنا منکم شرعة و منها حجاباً ولو شاء الله لجعلکم امّة واحدة ولكن لیبلوکم
فیما آتاکم فاستبقوا الخیرات الی الله مرجعکم جمیعاً فینبئکم بما کنتم فیہ تختلفون» .

و نیز آیه: «لیس البر ان تولوا وجوهکم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من
آمن بالله والیوم الآخر والملائکة والکتاب والنبیین» .

و نیز آیه: «ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع و بیع و صلوات
ومساجد یدکر فیها اسم الله کثیراً و لینصرن الله من ینصره ان الله لقوی عزیز» .

و نیز: «وما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی»

حاصل آنکه بدون شك این قبیل آیات قرآنی در افکار يك عده از مسلمین تأثیر عمیق بخشیده و همین تأثیر را بعدها در تعالیم صوفیه آشکار می بینیم که چون دوره کمال تصوف رسید صوفیان برای اثبات آراء خود در مقابل معارضین آیات مذکور متوسل میشدند و بیشتر از پیشتر بقرآن پرداخته بکشف معانی عمیق آن میپرداختند همانطور که شیعیان و سائر فرق اسلامی هر دسته برای اثبات بر حق بودن مسلك و مذهب خویش بقرآن متمسك میشدند و بدین طریق قرآن دستخوش ذوق و قریحه مفسرین شد. این نکته را هم باید در نظر داشت که قرآن کتابی است دارای متشابهات و بسیاری از آیات آن در وجوه باین جهت می بینیم چند سالی نگذشت که در عهد خلافت حضرت علی بن ابی طالب آن حضرت برای احتجاج با خوارج قرآن را کافی نمیدید و باین عباس میفرمود: «القرآن حمال ذو وجوه».

البته در عصر پیغمبر این اختلافات و مشکلات پیش نمیآمد زیرا او خود قرآن را تفسیر میکرد و اگر سوء تفاهمی برای کسی پیدا میشد او را هدایت میفرمود اما بعد از رحلت او اختلاف سلیقه و فهم اشخاص و اغراض و تعصبات سبب اختلافات بزرگی شد زیرا فهم هر قومی مخالف قومی دیگر بود.

از ابن مسعود حدیثی نقل است که «ما من آیه الا ولها قوم سیعملون بها» این است که می بینیم بالا فاصله بعد از رحلت پیغمبر در خلافت ابوبکر موضوع فرق بین

۱- صوفیه مخصوصاً برای قرآن ظاهر و باطنی قائل بودند و بباطن آن اهمیت بسیار میدادند مولانا رومی در مثنوی در تفسیر حدیث «ان للقران ظهراً و بطناً و لبطنه بطناً الی سبعة ابطن و فی رواية الی سبعین بطناً» میگوید:

زیر ظاهر باطنی هم قاهر است
خیره گردد اندر او فکر و نظر
که در او گردد خردها جمله کم
جز خدای بی نظیر بی ندید
میشمر تو زین حدیث معتصم
دیو آدم را نبیند غیر طین
که نقوشش ظاهر و جانش خفی است
یکسر موئی نبیند حال او

حرف قرآن را بدان که ظاهر است
زیر آن باطن یکی بطن دگر
زیر آن باطن یکی بطن سوم
بطن چهارم از نبی خود کس ندید
همچنین تا هفت بطن ای بوالکرم
تو ز قرآن ای پسر ظاهر مبین
ظاهر قرآن چو شخص آدمی است
مرد را صد سال عم و خال او

مسلمان واقعی و اهل رده یعنی کسانی که از دیانت اسلام برگشته‌اند پیش آمد و در این مسئله که سرحد بین اسلام و کفر چیست و رعایت و عدم رعایت چه اصولی مؤمن را از مرتد تمیز می‌دهد باب اختلاف در رأی باز میشود و ربع قرن از رحلت نگذشته بعد از قتل عثمان مسلمین بچند دسته متخاصم منقسم میشوند :

۱- پیروان علی بن ابی طالب .

۲- فرقه‌ئی که خون عثمان را بهانه قرار داده با علی بن ابی طالب از در مخالفت و مخالفت در آمدند از قبیل عایشه دختر ابو بکر و طلحه و زبیر و معاویه و عمر و عاص و انباع ایشان .

۳- فرقه دیگری که پس از جنگ صفین و حکیم حکمین از طرف علی و معاویه بنام خوارج پیدا شدند .

۴- دسته‌ئی که بحکم احتیاط بیطرفی اختیار کردند .

بعد از شهادت علی بن ابی طالب در دوره معاویه فرقه مرجئه پیدا شدند که شرط ایمان را اقرار بتوحید دانسته میگفتند گناه با اساس ایمان ضرری نمیرساند ایمان مقدم بر عمل است و احدی نمی تواند گناهکاران را اهل جهنم بشمرد زیرا حکم بهشت و جهنم با خداست باید بر رأفت و کرم حق تعالی توکل داشت .

عقائد مرجئه بمذاق امرای بنی امیه که نوعاً مردمان شقی و بدون تقوایی بودند و از اسلام اسمی بیش نداشتند خوش میآمد در حالیکه مخالفین بنی امیه از جمله دسته‌ئی از خوارج بنام «ازرقه» که پیروان نافع بن ازرق بودند میگفتند که هر کس اعم از مسلم و غیر مسلم مرتکب گناهی شود ولو از گناهان صغیره باشد مشرک است و قتل مشرک و اولاد مشرک واجب است دسته دیگری از آنها میگفتند فقط اولاد گناهکاران را باید از کشته شدن معاف داشت و فرقه سومی از خوارج بنام نجدات که معتدل تر بودند میگفتند فقط در مواردیکه از کسی گناه کبیره‌ئی سر بزند که مسلمین در حرام بودن آن اجماع داشته باشند بامر و رأی علمای فقه قتل لازم میآید .

طولی نکشید که مسئله جبر و اختیار در بین آمد و سبب انشقاق و اختلاف شد

دسته‌ئی بنام «جبریه» یا «مجبره» میگفتند که انسان در کارهائی که از او صادر میشود

اعم از خوب یا بد مختار نیست بلکه مجبور و مقهور است مخالفین این دسته بنام «قدریه» یا پیروان «تفویض» برعکس انسان را در اعمال خود مختار می‌شمردند فرقه معتزله که اهل توحید و عدل هم نامیده می‌شوند پایه خدا شناسی را بر عقل گذاشته اصول خمسۀ فی وضع کردند که در کتب ملل و نحل تفصیل آن دیده میشود.

چندی بعد همینکه جامعه عرب استقرار یافت یعنی در اوایل حکومت عباسیان افکار و آراء ملل مختلفی که اسلام آورده بودند و نیز علوم و آداب همسایگان متمدن ممالک اسلامی وارد اسلام شد و ترجمه کتب فلسفی و علمی مخصوصاً فلسفه یونان پیش آمد و هم چنین عقائد و آراء زنادقه یعنی کتب مانی انتشار یافت و هم چنین کتب مرقیون و ابن دیسان بدست يك عده ترجمه و منتشر شد افکار و آراء نازۀ فی در بین خواص مسلمین انتشار یافت. در قبال فلاسفه که اهل بحث و پیرو دلیل و برهان بودند و در اوایل ظهور فلسفه در اسلام کاری بشرع نداشتند و آزادمنش تر از دوره های بعد بودند فرق مختلفه متکلمین پیدا شدند که مقصودشان مطابقه قوانین حکمت بود با ظواهر شرع و آراء و مقالات این فرقه متکلمین در الهیات و مباحث ماوراء الطبیعه در تمام طول قرون وسطی اساس و مناط عقائد متشرعین متفلسف بوده و هنوز هم هست. عقائد مختلفه متکلمین که کما بیش در تحت تأثیر حکمت الهی و حکمت ماوراء الطبیعه یونان و مقالات حکمای اسکندریه بوجود آمده بنوبه خود در تصوف مؤثر واقع شده است. خلاصه در بین همه این سرگرمیهای فکری مسلمین پیشروان تصوف هم طرح اصول و مبانی عرفان میریختند.

حالا صوفیه دوره های بعد تا چه اندازه برای شرعی جلوه دادن تصوف کوشیده و چه مایه رنج برده اند که برای قرآن تفاسیر عرفانی موافق با مشرب خود پیدا کنند و چه رموز و بطونی برای آیات قرآنی قائل شده و گفته اند که معانی باطنی قرآن غیر از معانی ظاهری است و برای این منظور چه مقدار احادیث بر له تصوف به حضرت رسول نسبت داده و گاهی بحکم «الغایة تبرّر الواسطه» وضع کرده اند کاری نداریم باضافه

اینجا محل صحبت و بحث آن نیست زیرا اینها تأثیر تصوف و عکس العمل آن است در اسلام قرنهای بعد و آنچه ما در پی روشن کردن آن هستیم تأثیر اسلام است در ظهور تصوف یعنی میخواهیم بدانیم اسلام تاچه حد در پیدا شدن افکار صوفیانه مؤثر بوده است و از این نظر نشو و نمای تصوف را در سه مرحله تحت مطالعه قرار میدهیم :

مرحله اول یعنی دوره صدر اسلام

در این دوره غالب مسلمین اهل دین و زهداند بطوریکه احتیاج نداشته‌اند که اهل تقوی و عبادت و زهد را برای امتیاز از سایرین بنام خاصی بنامند فقط افاض مؤمنینی که درك صحبت پیغمبر را نموده بودند «صحابه» نامیده میشدند نسل بعد از صحابه یعنی آنهاییکه بقیض صحبت صحابه نایل شده بودند «تابعین» خوانده میشدند. بعد از دوره خلفای اربعه مخصوصاً در اواخر قرن اول که غالب مردم سرگرم شر و شوردنیا بودند یکدسته از خواص که عنایت خاصی بامور دینی داشتند «زهاد» و «عباد» نامیده میشدند.

زهد و تقوی مسلمین صدر اسلام عملی و معتدلانه بود یعنی مسلمانها سرگرم کارهای معاشی و تکالیف اجتماعی خود بودند و با هر مشکلی مبارزه میکردند و میکوشیدند که اوضاع و احوال بهتری در جامعه مسلمین بوجود بیاورند مثل عمر بن الخطاب که در کسوت پارسائی و زهد و ترك دنیا بزممالك و سيع عريض و طویلی حکومت میکرد و در همان حالی که مشغول نماز بود نقشه مبارزه باممالك اکسره و قیاصره را در ذهن خود ترسیم میکرد.

شکی نیست که اعمال و رفتار و سبك زندگی عمر و امثال او برای سایر مسلمانها سرمشقی بود و البته آنهاییکه کارهای دنیائی و اجتماعی کمتر داشتند یا نداشتند از قبیل فقرای اهل الصفة بیشتر از عمر و متقلدین امور اجتماعی زاهد و متعبد بودند. بطوریکه قبلاً اشاره شد دین اسلام بر اساس ترغیب و ترهیب استوار شده همانطور که صالح را بنعمای بهشت دلخوش میدارد گناهکار را هم از روز حساب و عذابهای جهنم میترساند.

مهم ترین عامل حیات مذهبی مسلمان قرن اول ترس بود ترس از خدای منتقم
 قهار ترس از مرگ ترس از حساب روز قیامت ترس از معصیت ترس از جهنمی که با وصف
 «وقودها الناس والحجارة» دل شیرهم از هیبت آن آب میشود.

این مقدمات قطعاً و قهراً انسان را با نزوا و تسلیم کامل باراده الهی سوق میدهد
 و قدیم ترین شکل تصوف اسلامی همین است که جماعتی در طلب نجات اخروی و ترس
 از خسران ابدی از دنیا کناره گرفتند و بواسطه ضعف اراده و کجی سلیقه راه افراط
 و مبالغه پیمودند و میتوان گفت که چون در خود آن قدرت را نمیدیدند که در بین
 اداره معاش و ادای وظایف اجتماعی ضمناً بتکالیف دینی و امور معادی خود هم بپردازند
 یکباره از دنیا و هر چه که ممکن است سبب آلودگی شود چشم پوشیدند و از جادّه اعتماد
 و میانه روی که دستور اساسی قرآن است منحرف شدند.

لوی ماسینیون^۱ یکی از مستشرقین فرانسه متخصص در مبحث تصوف و عرفان
 در مقاله‌ئی که در دائرة المعارف اسلامی در منابع تصوف نوشته میگوید: «مسلم است
 که تفاسیر صوفیانه قرآن و احادیثی که صوفیه راجع بسیره و زندگی شخصی پیغمبر
 روایت کرده‌اند متعلق بقرنهای بعد از ظهور تصوف و غالباً مورد ارباب است و ما
 از زندگی خصوصی و شخصی پیغمبر اطلاعات مفصلی در دست نداریم. قدر مسلم این
 است که تمایل بزندگانی صوفیانه که در تمام ممالک و تمام نژادها معمول بوده در بین
 مسلمین هم در دو قرن اول از هجرت شایع بوده است. قطع نظر از اخبار و حکایاتی
 که بعد نوشته شده جاحظ و ابن الجوزی بیش از چهل نفر از زهاد دو قرن اول اسلام را
 با نام و نشان اسم میبرند که برای احکام شرع ظاهر و باطنی قائل بوده بوجهه باطنی
 و معنوی احکام اهمیت میداده‌اند^۲ و این خود از يك نوع تصوفی حکایت میکند».

در بین پیشروان زهد چند نفر را بعنوان مثالهای روشن و معروف میتوان نام برد

۱- Louis Massignon

۲- فضیل بن عیاض متوفی سال ۱۸۷ میگوید: «بسامردا که ببرز رود و باک بیرون آید
 و بسامردا که در کعبه رود و بلید بیرون آید» (تذکرة الاولیاء ج ۱ صفحه ۸۳)

مانند ابوذر غفاری و حذیفه بن یمان و اویس قرنی و صهیب و بعد از آنها بجماعتی بنام «نُساك» و «زهاد» و «بكاؤون» برمیخوریم. حاصل آنكه در ابتدا تصوف طریقه عملی بود نه مذهب نظری چنانكه جنید بغدادی گفته: «ما این تصوف بقیل و قال نگرقتیم و بجنگ و كارزار بدست نیاورده ایم اما از گرسنگی و بیخوابی یافته ایم و دست داشتن از دنیا و بریدن از آنچه دوست داشته ایم و در چشم ما آراسته بودند».

در این دوره اختلاف زیادی بین یككنفر صوفی و یككنفر مسلمان متعبد نبود و انزوا و فقر اختیاری صوفی برای این بود كه بهتر بتواند در قرآن تفكر و تدبر كند و بوسیله عبادات و اوراد و اذكار بیشتر بخدا نزدیک شود و البته پیشروان تصوف هیچوقت پیش بینی نمیکردند كه روزی خواهد آمد كه آنها مورد مزاحمه رؤسای حكومت مسلمین و علمای شریعت اسلام واقع شوند زیرا آنها هم كاملاً پابند بشریعت بودند و تنها فرقی كه بین آنها و سایر مسلمانها بود این است كه صوفیان بعضی از اصول قرآنی بیشتر اهمیت میدادند و بر سایر اصول اسلامی كه در نظر سایرین در يك درجه از اهمیت بود مقدم میشمرند مثلاً اهمیت ذكر یعنی قرائت قرآن یا تكرر اركی از اسماء الله را از اهمیت نماز واجب كمتر نمیشمرند و نیز بتوكل و تفویض هر امری بخدا اهمیت بسیار میدادند تا آنجا كه بعضی از آنها جستجوی غذا و كسب حتی معالجه در دوزخ را مخالف توكل شمرده اند.^۲

نوشته اند كه ابو هاشم كوفی در اواخر قرن دوم در رمله از بلاد فلسطین صومعهائی برای صوفیان تأسیس كرد ولی در این عهد زندگی در صوامع نادر است و غالب زهاد عصر در گردش بودند و منفرداً یا با جماعتی از جائی بجائی میرفتند بعضی از آنها از صدقات زندگی میكردند و بعضی دیگر از دسترنج خودنان میخوردند.

۱- تذكرة الاولیاء عطار (ج ۲ صفحه ۹).

۲- هجویری نوشته: «شیلی بیمار شد طبیبی بنزدیک وی آمد گفت از چه چیز پرهیز كنم از چیزی كه روزی من است یا از چیزی كه روزی من نیست اگر پرهیز از روزی میباید كرد نتوان و اگر از غیر روزی آن بن ندهند» (كشف المحجوب چاپ ژوكوفسكى صفحه ۲۶۵).

در بین عوامل اجتماعی بسیاری که در نموّ تصوف در جامعه اسلامی مؤثر بوده مخصوصاً دو چیز را باید متذکر بود .

۱- مسلمان‌های صدر اسلام قومی بودند بسیار فقیر و گرسنه و بینوا بازندگی بدوی بسیار ساده و بدون تکلف فتح ممالک همجوار سبب شد که ثروت بسیاری بدست این مردم فقیر افتاد و این جماعت بادیه نشین شبیه بانسان اول با تمدنهای پرتجمل و تکلفی تماس پیدا کردند جامعه مسلمین در نتیجه این فتوحات وسیع شد یعنی حدود آن از جزیره العرب بسایر اقطار دنیای متمدن آن عصر امتداد یافت .

خلاصه همه این عوامل سبب شد که زندگی ساده و آرام و معتدل اعراب مبدل بزندگی پرتکلف و پرهیاهویی شود که افراد و تفریط در آن زیاد بود و مسلمین متعبد و مقیدین این تغییرات و تحولات ناگهانی زندگی عرب را بزحمت میتوانستند تحمل کنند. در تواربخ نوشته اند که چون عمر بن الخطاب در سوریه زندگی باشوکت و تجمل معاویه را دید بغضب در آمد و نیز خالد بن ولید سر دار معروف عرب را بواسطه اسراف مورد توبیخ و سرزنش قرار داد. یکی از علل مهم شورش مسلمین بر ضد خلیفه سوم عثمان بن عفان این بود که او بر خلاف شیخین یعنی ابوبکر و عمر چند خانه و چندین گله و مقداری اراضی داشت .

۲- موضوع دیگری که در برانگیزاندن دماغ مسلمانهای صدر اسلام و سوق دادن اذهان آنها بزهد و تصوف مؤثر بوده و از عوامل مهم اجتماعی محسوب است بلواها و طغیانها و کشتارها و جنگهای داخلی و حشت آور و مظلّم امرا و انهمالك ایشان در امور دنیائی و مادی صرف است که با شورش مردم بر ضد عثمان و قتل فجیع او شروع شد و بطوریکه در تواربخ دیده میشود با کشته شدن عثمان فصل تومی در تاریخ اسلام آغاز گردید و آن پیش آمد جنگهای داخلی است نخست بین حضرت علی بن ابی طالب و مخالفین او که تحت لوای عایشه دختر ابوبکر جمع بودند و بعد بین حضرت علی بن ابی طالب و معاویه و هم چنین بین حضرت علی و خوارج نهروان .

بعد از شهادت حضرت علی بن ابی طالب کشمکش وزد و خورد و جنگ و جدال

بین معاویه و اولاد او و مخالفین ریاست و امارت آنها ادامه یافت و منجر بشهادت حضرت امام حسین گردید. بعد از شهادت آن حضرت سخت گیری و ظلم بنی امیه روز بروز شدت می یافت باید بتاریخ مراجعه کرد و دید که مکه معظمه قبله مسلمین چگونه مورد محاصره و بی احترامی شد مدینه طیبه محل هجرت و مدفن پیغمبر چهار چه رحمت و نوهینی گردید عبیدالله بن زیاد و سایر عمال بنی امیه بامردم چگونه رفتار کرده اند قیام مختار بن ابی عبید ثقفی و سردار او ابراهیم بن مالک الاشتر و مخالفت مصعب بن زبیر با خلفای بنی امیه سبب چه مقدار خونریزی شده عبدالملک بن مروان و عمال ستمگراو از قبیل حجاج بن یوسف ثقفی و قتیبه بن مسلم باهلی چه قدر نفوس بیگناه را هلاک کرده و هزار ها مردم را بدبخت کرده اند همه این حوادث و هزاران فجایع دیگر که در این جا مجال گفتار در خصوص آنها نیست و باید بتواریخ مراجعه شود در مسلمین معتقد و متدین تأثیرات بسیار عمیق نمود و همه را آشفته ساخت بطوریکه بعضی خیال میکردند که یوم القیام و آخر الزمان نزدیک شده و نزدیک است که دنیا بهم بخورد البته این احساسات و تأثیرات نفسی شدید ممکن نبود بدون نتیجه بماند قهراً در هر سری سبب یک قسم عکس العمل شد و سبب انشقاق امت اسلام بفرق متنوعه گردید و همه را بر آشفته ساخت تا آنجا که دسته‌ئی از خوارج را چنان غضبناک ساخته بود که همه مسلمانهای عهد خود را واجب القتل میدانستند حتی بعضی از خوارج از قبیل فرقه ازارقه میگفتند اطفال آنها را هم باید نابود ساخت.

ایرانیان که خود را از ابناء آزادگان میخواندند و در زمان ساسانیان قوم عرب را پست ترین همسایگان خود میشمردند حالا بدرجه‌ئی از ذلت و خواری رسیده بودند که «موالی» نامیده میشدند و در عداد بندگان و ابناء اسرا بشمار میرفتند و بینوائی آنها بجائی رسیده بود که مصعب بن زبیر پس از غلبه بر مختار در یک روز چهار هزار نفر از آنها را گردن زد مسلم است که آنها بسوخته دلان دیگری یعنی خاندان علی بن ابی طالب گرویده هیچ فرصتی را در راه واژگون ساختن سلسله اموی از دست نمیدادند.

جماعتی از مردم کوفه که مانند بصره یکی از مراکزها دعه داول اسلام محسوب است

بعد از شهادت حضرت امام حسین و حادثه کربلا از اینکه نسبت با حضرت بیوفائی نموده یا با دشمنان او همدست شده‌اند پشیمان شده نام خود را «توآیین» گذاردند و بجبران گذشته بعبادت پرداختند.

جماعتی هم برای نجات خود بکلی منزوی شده خود را از جامعه بیرون آورده و بیرون آوردند زیرا امیدیدند که دوره خلفای اربعه از میان رفته و بجای آنها شقی ترین مردم یعنی امرای ظالم اموی بر جان و مال مسلمین مسلط شده‌اند.

البته در بین خلفای بنی امیه عمر بن عبدالعزیز که عادل و پارسا بود و میکوشید به عمر بن خطاب متشبه باشد استثنا است ضمناً شاهد خوبی است بر اینکه در سالهای حکومت او زمام کار بحدی گسیخته بود که امید باز گشتی بدوره یا کد امنی و تقوای صدر اسلام نبود. حاصل آنکه بعضی از مسلمین بحدی دچار نفرت و انزجار شدند که قادر بر زندگی در جامعه نبودند و تاب تحمل مظالم امرای اموی را نداشتند و این دوره وحشت انگیز تا سقوط امویان ادامه داشته است. حسن بصری^۱ و امثال او را باید نمونه متعبدین و زهاد دوره اموی شمرد که از پیشروان صوفیه و عرفای قرن بعد محسوبند و بطوریکه از تحقیق در حالات آنها بر میآید اینها مسلمانان متعبد معتقد پیرو شریعت بوده کمال وحشت را از عقاب خدا داشته‌اند و کاملاً مراقب وظائف دینی بوده‌اند و چنانکه ذکر شد در تحت تأثیر عوامل اجتماعی مذکور مخصوصاً شیوع ظلم و فساد و از طرف دیگر توجه باخبار راجع با آخر الزمان و بشاراتی که راجع بفرج بعد از شدت در بین مسلمین معروف بوده که پس از پر شدن دنیا از ظلم و جور خداوند سعادت مسلمین را تجدید خواهد کرد و بار دیگر روزگار را پر از عدل و انصاف خواهد فرمود از دنیا کناره جسته بقصیه خود پیرداخته‌اند.

۱- اینکه در بعضی از تراجم احوال عرفا از قبیل تذکرة الاولیای عطار حسن بصری و او پس قرنی را «صوفی» نامیده‌اند فقط از باب مشابهت اعمال و طرز زندگانی آنها است با فرقه‌ئی که بعدها بنام صوفی معروف شده‌اند و الا در زمان آنها هنوز لغت «صوفی» و «متصوف» و «عارف» پیدا نشده بود و فرقه مخصوصی باین نامها معروف نبوده است.

در آثار و کلمات زهاد و نساك این عهد بجز آنچه که گفته شد چیز دیگری دیده نمیشود نه از «عشق و محبت» که در قرون بعد مدار صحبت صوفیانه است اثری می بینیم و نه از افکار «وحدت و جودی» نه از «فنا و بقا» سخنی هست و نه از «محو و سکر» و امثال آن از قبیل «قبض» و «بسط» و «وقت» و «حال» و «وجد» و «جمع» و «تفرقه» و «ذوق» و «محو» و «اثبات» و «تجلی» و «محاصره» و «مکاشفه» و «لوائح» و «طوابع» و «تمکین» و غیر ذلك.

چنانکه قبلاً اشار شد تصوف در این عهد طریقه عملی بود نه نظری باین معنی که زهاد پیشرو تصوف کاملاً پابند بشریعت بودند یعنی معتقد بودند که عمل صادقانه با احکام شرع و پیروی کامل از شریعت اسلام در روح انسان تولید «فوائد» مخصوص میکند و آن فوائد عبارت است از حصول حقایق مجرد و معقول دیگر از جنبه عملی و تعبد و زهد که گذشت چیزی از مباحث نظری و مجادلات علمی که بتدریج تصوف را بشکل طریقه خاصی مانند فرق متکلمین و فلاسفه در آورد در میان نبود ابوالحسن نوری گفته: «تصوف نه رسوم است و نه علوم لیکن اخلاقی است یعنی اگر رسم بودی بمجاهده بدست آمدی و اگر علم بودی بتعلیم حاصل شدی بلکه اخلاقی است که تخلقوا باخلاق الله و بخلق خدا بیرون آمدن نه بر رسوم دست دهد و نه بعلوم^۱».

ابو محمد رویم گفته: «تصوف ایستادن است بر افعال حسن^۲».

اینك برای اینكه روشن شود كه تصوف چگونه شروع شده و چه سیر صعودی داشته است شرحی را كه ابوالفرج عبدالرحمن بن الجوزی بغدادی متوفی در سال یانصد و نود و هفت در كتاب معروف خود موسوم به «نقد العلم والعلماء» و معروف به «تلبیس ابلیس» در نقد مسالك صوفیه میگوید در این جا ترجمه مینمائیم تا معلوم شود كه در اول امر سنخ فكر زهاد و نساك پیشرو تصوف چه بوده و تحولات قرون بعد و پیدا شدن افكار و آراء خاص و ظهور رسوم و آداب و حلقات و طبقات مخصوص

۱- تذكرة الاولیا ج ۲ صفحه ۵۴

۲- تذكرة الاولیا ج ۲ صفحه ۶۶

و بحث های گوناگون در مقامات و احوال سالک و قیام برانهدام آراء فلاسفه و اهل استدلال و اثبات عجز اهل ظاهر و علوم نقلیه از وصول به حقیقت و لزوم رجوع بقلب و تزکیه آن و امثال این مباحث که بعد گفته خواهد شد بچه منوال بوده است.

ابن الجوزی میگوید: «اسم صوفی اندکی قبل از سال دویست هجری پیداشد و صوفیان آن عهد سخنان بسیاری در این موضوع گفته اند که حاصل آن این است که تصوف عبارت است از ریاضت نفس و مجاهده برای تبدیل اخلاق رفیله با اخلاق جمیله از قبیل زهد و حلم و صبر و اخلاص و صدق و امثال آن که در دنیا و آخرت پسندیده است». «جنید بغدادی گفته: «نصوف یعنی بیرون آمدن از هر خوی بد و داخل شدن بهر خلق خوب» و همچنین رویم گفته. «همه مردم برسوم متوسل اند صوفیه بحقایق مردم خود را بظواهر شرع مکلف می‌شمرند و این قوم بحقیقت پرهیزکاری و صدق» بلی در اول این قوم چنین بودند بعد ابلیس آنها را فریفته هر روز تلبیس تازه‌ئی برای آنها پیش آورد و در هر قرنی این تلبیس‌ها زیادتر شد تا آنکه متأخرین آنها متمکن در تلبیس شدند. اصل تلبیس ابلیس این بود که صوفیه را از علم بازداشت و بآنها چنان وانمود کرد که مقصود واقعی از شرع عمل است و بس و چون چراغ علم نزد آنها خاموش شد ظلمات جهل مسلط گشت و دچار اشتباهات گوناگون شدند بعضی مقصود از شرع را ترك کامل دنیا شمرده مال را کثردم دانستند و فراموش کردند که مال برای مصالحی خلق شده است بعضی مصلحت بدن را کنار گذاشته مبالغه بسیار بجا آوردند. حتی بعضی هیچ نمی‌خواستند. این مردم مقصدشان خوب بود ولی طریقه وصول بآن غیر پسندیده بود بعضی بواسطه کمی علم مطابق احادیثی رفتار میکردند که معنای آن را نمی‌فهمیدند بعد دسته‌ئی پیدا شدند که در جوع و فقر و وسوس و خطرات صحبت داشتند از قبیل حارث محاسبی که کتابی در این مواضع تصنیف کرد بعد دسته دیگری آمدند که تغییرات خاصی در تصوف دادند و تصوف را با صفات خاصی از سایر فرق متمایز کردند از قبیل اختصاص بمرقعه و سماع و وجد و رقص و کف زدن و توجه زیاد و بعد افراط در نظافت و طهارت بتدریج این طریقه نمو کرد و هر شیخی چیزی بآن افزود

تا آنکه ادعای رؤیت خدا کردند و رؤیت خود را وافی ترین علوم شمردند حتی علم خود را علم باطن گفتند در حالی که علم شریعت را علم ظاهر نامیدند. بعضی از آنها را کرسنگی و ریاضت های سخت بخیالات فاسده و اداشته بداعیه عشق و دل باختگی پرداختند مثل اینکه شخص صبیح المنظری را در خیال آورده باو عشق بورزند خلاصه کفرها و بدعت ها پدیدار شده بطرق مختلفه متشعب شدند بعضی قائل بحلول گشتند جمعی قول با اتحاد پیش آوردند و همین طور دستخوش تلبیس ابلیس بودند تا ابو عبد الرحمن السلمي کتاب سنن برای آنها نگاشت و بدون استناد باصول علمی بتفسیر قرآن پرداخت^۱.

اگرچه ابن الجوزی از معارضین صوفیه است و ما وارد این مجادلات نمی شویم ولی استفاده ئی که از کتاب او می کنیم این است که تصوف در آغاز بچه سادگی بوده و بعد چگونه استحاله یافته و بتدریج یکجا کشیده است.

و نیز در همین قسمت از کتاب تلبیس ابلیس ابن الجوزی میگوید: «در زمان رسول الله نسبت مردم بایمان و اسلام بود و گفته میشد «مسلم» و «مؤمن» بعد اسم «زاهد» و «عابد» حادث شد بعد اقوامی پدیدار شدند که دلیستگی آنها بزه و تعبد بمقامی بود که از دنیا کفاره جستند و کاملاً خود را وقف عبادت نمودند و طریقه خاصی بوجود آوردند.

دیگر از خصوصیات این دوره این است که زهاد پیشرو تصوف زبان مرموز و مخصوصی ندارند و تعبیرات و اصطلاحات خاصی وضع نکردند و از همه مهم تر آنکه اسم مخصوصی ندارند و نام «صوفی» و کلمه «تصوف» و «عرفان» بطوریکه خواهیم دید از نامهای دوره های بعد است.^۳

۱- نقل بمعنی از کتاب تلبیس ابلیس صفحه ۱۷۳-۱۷۴

۲- صفحه ۱۷۱

۳- شیخ الرئيس ابوعلی سینا در کتاب اشارات فرموده است: «معرض از متاع دنیا و خوشی های آن او را زاهد خوانند و آن کس که مواظب باشد براقامت نقل عبادات از روزه و نماز و زاهد خوانند و آن کس که فکر خود را صرف کرده باشد بقدر جبروت و همیشه متوقع شروق نور حق اندر سر خود بود و را عارف خوانند و این احوال که برشمریم بود که بعضی بادگری مترکب شود.»
بقیه باورقی در صفحه ۲۶

حاصل آنکه زهاد این عهد اضافه بر جنبه عملی نظراً باسائید و پیشوایان علوم شرعی و متکلمین شبیه‌ترند تا بصوفی بمعنای قرون بعد در عین حال عهد آنها عهد اول نهضت تصوف محسوب است.

مرحله دوم

تصوف در قرن دوم هجری

در قرن دوم هجری مخصوصاً در نیمه آخر آن یکدسته مردمی در بین مسلمانها دیده میشوند که زندگی عجیب و خاصی دارند باین معنی که رفتار و ظواهر حالات آنها هیچ شباهتی بسایر مردم ندارد و قهراً اسم مخصوصی میباشد بآنها داده شود و آن نام «صوفی» است بمناسبت آنکه این مردم بلباس پشمینه دهاتی خشنی ملبس اند بعضی از آنها در نقاط دور از جمعیت صوامعی برای خود ساخته در آنجا زندگی میکنند بعضی در مغاره‌ها گوشه‌نشین شده و دسته‌ئی در صحراها میگردند^۱.

یکی از اینها ابراهیم بن ادهم است که معروف است شاهزاده بلخی بوده از شهر و مقام خود صرف نظر نموده و بقول شیخ فریدالدین عطار در تذکره اولیا نه سال

«تنبيه بدانكه زاهدی بنزدك آن كس كه عارف نیست معاملتی است و گویا كه وی بمتاع دنیا متاع آخرت میخرد و بنزدك عارف تنزه و باكیزگی است از هر چه سر وی را مشغول كند از حق و تكبر است بر همه چیزها كه جز حق است و عبادت نیز بنزدك آن كس كه عارف نیست هم معاملتی است و گویا كه هملی اندر دنیا میكند از برای مزدی كه بآخرت بوی دهند و آن ثواب است و بنزدك عارف عبادت ریاضتی است همت های ویرا و قوت های نفس ویرا چون متوهمه و متخیله تا اندر وی عادت شود باز گردیدن از جانب غرور بجناب حق تا بحدی رسد كه این قوت ها مساعد و مسالم سر باطن شوند یعنی آن هنگام كه نفس استجلاء معقولات حق میكند از جهت مبادی و باوی منازعت نكند تا نفس بعقل فعال پیوند میگیرد و چیزها اندر می یابد و نور وی بدو میتابد و این حالت ویرا ملكه شود مستقر تا هر وقت كه خواهد ورا اطلاع بر نور حق تواند بود و هم و قوی ویرا زحمت نكنند بلكه ویرا یاری دهند تا بهمگی خود منخرط باشد اندر ملك قدس».

(نقل از ترجمه اشارات كه نام مترجم آن تا كنون معلوم نشده چاپ وزارت فرهنگ در ۱۳۱۶ هجری شمسی صفحه ۱۷۳-۱۷۴)

در غاری در نزدیکی نیشابور بسر برده و چهارده سال در صحراها گذرانده است .
این دسته در ریاضت و زهد و ترك دنیا مراحل از زهادت عهد اول پیش افتادند
مثلاً در بین اینها بشر حافی را می بینیم که شرح زندگی او دیو جانس یونانی را بخاطر
میاورد و او را بدان مناسبت حافی یعنی پابرهنه میگویند که روزی نزد کفش دوزی
رفته میخی برای نعل کفش خود طلبید چون کفش دوز با او درشتی نمود بشر کفشها را
دور انداخت و دیگر تا زنده بود کفش نمیشد که احتیاج بخلق پیدا نکند^۱ .

معروف کرخی در مرض مرگ خود وصیت میکند که تنها پیرهن او را بفقر
بدهند تا بشکلی از دنیا برود که بدنیا آمده است^۲ . سرّی سقطی خال جنید شبی کوزه
آب خود را میآویزد که آب خنك شود بوسیله خوابی متذکر میشود که این کار ناشی
از هوای نفس است کوزه را میشکند و میگردد^۳ .

مالك دینار « چهل سال در بصره بود که رطب نخورده بود آنکه که رطب
برسیدی گفتی ای اهل بصره اینك شكّم من ازوی هیچ کاسته نشده است و شكّم شما
که هر روز رطب میخورید هیچ افزون نشده است چون چهل سال برآمد بیقراری
در وی پدید آمد از آرزوی رطب هر چند کوشید صبر نتوانست کرد عاقبت چون چند
روز برآمد و آن آرزو هر روز زیادت میشد و او نفس را منع میکرد در دست نفس عاجز
شد گفت البته رطب نخواهم خورد مرا خواه بکش خواه بمیر تا شب هاتفی آواز داد
که رطب میباید خورد نفس را از بند بیرون آور چون این جواب دادند و نفس وی
فرستی یافت فریاد در گرفت مالك گفت اگر رطب خواهی يك هفته بروزه باش چنانکه
هیچ افطار نکنی و شب در نماز بروز آوری تا رطب دهمت نفس بدان راضی شد يك
هفته در قیام شب و صیام روز بآخر آورد پس بیازار رفت و رطب خرید و رفت بمسجد
تا بخورد کودکی از بام آوازی داد که ای پدر جهودی رطب خریده است و در مسجد
میروید تا بخورد مرد گفت جهود در مسجد چه کار دارد در حال پدر كودك بیامد تا آن

۱- ابن خلکان جلد اول صفحه ۹۵ . ۲- ابن خلکان جلد دوم صفحه ۲۲۴ .

۳- تذکرة الاولیا جلد اول .

کدام جهود است مالک را دید دریای وی افتاد مالک گفت این چه سخن بود که این کودک گفت مرد گفت خواجه معذور دار که او طفل است نمیداند آتشی در جان مالک افتاد و دانست که آن کودک را زبان غیب بوده است گفت خداوند ا رطب ناخورده نامم بجهودی بدادی بزبان بیگناهی اگر رطب خورم نامم بکفر بیرون دهی بعزت تو اگر هرگز رطب خورم ^۱»

و همچنین مالک دینار ^۲ سالها بگذشتی که هیچ ترشی و شیرینی نخوردی هر شبی بدکان طبایخ شدی و دو گرده خریدی و بدان روزه گشادی گاه گاه چنان افتادی که نانش گرم بودی بدان تسلی یافتی و نان خورش او آن بودی وقتی بیمار شد آرزوی گوشت در دل او افتاد ده روز صبر کرد چون کار از دست بشد بدکان روآسی رفت و دوسه پاچه گوسفند بخرید و در آستین نهاد و بر رفت روآس شاگردی داشت در عقب او بفرستاد و گفت بنگرناچه میکنند زمانی بود شاگرد باز آمد گریان گفت از اینجا بر رفت جائی که خالی بود آن پاچه را از آستین بیرون کرد و دوسه بار بیوئیدیس گفت ای نفس بیش از اینت نرسد پس آن نان و پاچه بدرویشی داد و گفت ای تن ضعیف من این همه درنج که بر تو مینهم میندار که از دشمنی میکنم تا فرداء قیامت بآتش دوزخ بنسوزی روزی چند صبر کن باشد که این محنت بسر آید و در نعمتی افتی که آن راز و ال نباشد ^۳».

شیخ فریدالدین عطار در کتاب تذکرة الاولیا ^۴ در شرح حال محمد و اسع میگوید:

«در ریاضت چنان بود که نان خشک در آب میزد و میخورد و میگفت هر که بدین قناعت کند از همه خلق بی نیاز گردد و در مناجات گفتی الهی مرا برهنه و گرسنه میداری همچنانکه دوستان خود را آخر من این مقام بچه یافتم که حال من چون حال دوستان تو بود و سخن او است که گفتی فرسخ آنکس که بامداد گرسنه خیزد و شبانگاه گرسنه خفتد و بدین حالت از خدای راضی باشد ^۵». خلاصه از این قبیل که اندکی

۱- تذکرة الاولیا عطار جلد اول صفحه ۴۵-۴۴.

۲- تذکرة الاولیا جلد اول صفحه ۴۴.

۳- جلد اول صفحه ۴۸.

برای نمونه ذکر شد بسیار می بینیم که در نهایت درجه فقر و صبر و خضوع و ریاضت و انقطاع از ماسوی الله و حزن و اندوه دائم و رضا و تسلیم در هر حال و شکر در هر قسم بلازندگی میکنند. اساس این قسم زندگی مبتنی بر دو اصل مهم است :

۱- تو گل غیر محدود بر خدا تا آن اندازه بیخودی که حتی سالک بخود اجازه نمیداده که در موقع ابتلای بمرض برای علاج خود بمسئلت و دعا متوسل شود و از درگاه خدا طلب شفا کند. شیخ عطار در تذکرة الاولیا^۱ در ضمن شرح حالات رابعة العدویه زاهده معروف این عهد میگوید : « عبدالواحد عامر گوید من و سفیان ثوری به بیمار پرسی رابعه در شدیم از هیبت او سخن ابتدا نتوانستیم کرد سفیان را گفتم چیزی بگو گفت اگر دعائی بگوئی این رنج بر تو سهل کند روی بدو کرد و گفت یا سفیان توندانی که این رنج بمن که خواسته است نه خداوند خواسته است گفت بلی گفت چون میدانی پس مرا میفرمائی که از او درخواست کنم بخلاف خواست او دوست را خلاف کردن روان بود پس سفیان گفت یا رابعه چه چیزت آرزوست گفت یا سفیان تو مردی از اهل علم باشی چرا چنین سخن گوئی که چه آرزو میکندت بعز الله که دوازده سال است که مرا خرماتر آرزو میکنند توندانی که در بصره خرما را خطری نیست من هنوز نخوردم که بنده ام و بنده را با آرزو چه کار اگر من خواهم و خداوند منم نخواهد این کفر بود آن باید خواست که او خواهد تا بنده بحقیقت او باشی اگر او خود دهد آن کاری دگر بود سفیان گفت خاموش شدم و هیچ نگفتم پس سفیان گفت در کار تو چون سخن نمی توان گفت در کار من سخنی بگوی گفت تو نیاک مردی اگر نه آن است که دنیا را دوست داری و گفت روایت حدیث دوست داری یعنی این جاهی است سفیان گفت مرا رقت آورد گفتیم خداوند از من خشنود باش رابعه گفت شرم نداری که رضاء کسی جوئی که تو از او راضی نه ای « حتی بنده وقتی بشروط بندگی عمل کرده که درد و رنج را احساس نکند یعنی بجدی در خدا محو و نابود باشد که درد خود را فراموش کند » نقل است که یک روز حسن بصری و مالک دینار و شقیق بلخی در بر رابعه رفتند و او رنجور بود حسن

گفت ليس بصادق في دعواه من لم يضرب مولاه صادق نیست در دعوی خویش
هر که صبر نکند بر زخم مولای خویش رابعه گفت از این سخن بوی منی می آید شقیق گفت
ليس بصادق في دعواه من لم يشكر علي ضرب مولاه صادق نیست در دعوی خویش
هر که شکر نکند بر زخم مولای خویش رابعه گفت از این به باید مالك دينار گفت
ليس بصادق في دعواه من لم يتلذذ بضرب مولاه صادق نیست در دعوی خویش هر که
لذت نیابد از زخم دوست خویش رابعه گفت به از این می باید گفتند تو بگوی گفت
ليس بصادق في دعواه من لم ينس الضرب في مشاهدته مولاه صادق نیست در دعوی
خویش هر که فراموش نکند اله زخم در مشاهده مطلوب خویش این عجب نبود که زنان مصر
در مشاهده مخلوق اله زخم نیافتند اگر کسی در مشاهده خالق بدین صفت بود بدیع نبود^۱.
۲- امید فوق العاده بخدا که رحمتش شامل همه چیز و همه کس است و دور
کردن نرس زیرا هیچ کس باستحقاق عمل مستوجب نجات نمیشود خدا تو به گناهکاران را
قبول نموده و می بخشاید. اگر مناط عفو الهی اعمال و افعال انسان باشد حتی اولیاهم
از عذاب معاف نخواهند شد زیرا احدی حق خدمت او را ادا نکرده و نخواهد کرد.
نصوف این عهد دنباله زندگی و مسلك همان زهاد قرن اول اسلامی است باشکل
مبالغه آمیزتری یعنی زهد و انزوا و کناره جوئی از دنیا و تحمل مشاق و توکل
و ریاضت و قناعت و امثال آن بیشتر است.

چون بدقت شرح زندگی صوفیان این عهد را ملاحظه کنیم و در گفتار آنها
تأمل نمائیم می بینیم که از عناصر واقعی عرفان و گفته های اساسی صوفیه از قبیل
محبت الهی و وحدت وجود و امثال آن بشکل معین و روشن صحبتی در میان نیست و اگر هم
اتفاقاً سخنی از عشق و محبت و وحدت وجود و فنا هست بمعنای یخته قرنهاي بعد نیست که
بحث و تحقیق حدود معنی کلمه «صوفی» و «تصوف» را معین کرده شکل علمی بمبحث داده
و اصول و فروع را از یکدیگر مجزای ساخته است و مثلاً در مقام تعریف «صوفی» رابرو
مذهب عشق خدائی وصف میکند. باوجود این باید دانست که زمینه غالب این صحبتها

تهیه شده و در اواخر این قرن تخم سخنان قرنهاى بعد را در کلمات صوفیه که هنوز یکدسته زاهدی بیش نیستند می بینیم مثلاً «سری سقطی از صوفیان این دوره وقتی از جنید می پرسد محبت چیست جنید می گوید: «گروهی گفتند موافقت است و گروهی گفتند اشارت است و چیز هاء دیگر گفته است سری پوست دست خویش بگرفت و بکشید از دستش بر نخاست گفت به عزت او که اگر گویم این پوست از دوستی او خشک شده است راست گویم و از هوش بشد و روی او چون ماه گشت^۱».

و نیز نقل است که «سری گفت بنده بجائی برسد در محبت که اگر تیری یا شمشیری بروی زنی خیر ندارد^۲».

و نیز بنقل عطار در تذکرة الاولیا از معروف کرخی از محبت پرسیدند گفت محبت نه از تعلیم خلق است که محبت از موهبت حق است و از فضل او^۳.

تنها کسی که در بین این جماعت بیشتر از عشق و محبت الهی دم میزند رابعه عدویه^۴ است که ظاهراً تصوف واقعی با ظهور رابعه شروع شده است باین معنی که میتوان گفت از اواسط قرن دوم که زمان رابعه است تخم تصوف واقعی کاشته میشود ولی بطوریکه گفته شد ثمر این تخم در قرن بعد آشکار میگردد.

برای روشن ساختن این نظر که ظهور رابعه عدویه تا چه اندازه در طرح بسیاری از مسائل اساسی صوفیه که بعدها بتفصیل وارد آن خواهیم شد مؤثر بوده و شخصیت این زن که یکی از پیشوایان بزرگ تصوف است تا چه حد در تاریخ تصوف اهمیت داشته چند فقره از گفته های او را در اینجا نقل میکنیم^۵.

وقتی در راه مکه گفت: «الهی دلم بگرفت کجا میروم من کلوخی و آن خانه سنگی مرا تو هم اینجا میبایی».

۱ و ۲- تذکرة الاولیا جلد اول صفحه ۲۷۷ ۳- تذکرة الاولیا جلد اول صفحه ۲۷۲

۴- رابعه العدویه قبرش در بصره (یا قوت معجم البلدان ج ۴ صفحه ۶۰۲) در تاریخ وفات او اختلاف است ابن خلکان وفات او را بقولی در ۱۳۵ و بقولی دیگر در ۱۸۵ نوشته صاحب کتاب «النجوم الزاهرة» سال وفات او را ۱۸۰ ضبط کرده است (ج ۱ صفحه ۵۰۰)

۵- مراجعه شود به تذکرة الاولیا جلد اول باب هشتم در حالات رابعه عدویه.

وقتی دیگر در مکه گفت: «مر ارب الیت میباید بیت چکنم» .
 وقتی حسن بصری در محضر رابعه گریست رابعه باو گفت: «ای استاد این گریستن
 از رعونات نفس است آب چشم خویش نگاهدار تا در اندرون تو دریائی شود چندانکه
 در آن دریا دل را بجوئی باز نیابی الا عند ملک مقتدر» .

«نقل است که حسن رابعه را گفت رغبت کنی تا نکاحی کنیم و عقد بنهیم
 گفت عقد نکاح برو جودی فرو آید اینجا وجود برخاسته است که نیست خود گشته ام
 هست شده بدو و همه از آن اوام در سایه حکم اوام خطبه از او باید خواست نه از من
 گفت ای رابعه این بچه یافتی گفت با آنکه همه یافتها کم کردم در او حسن گفت
 اورا چون دانی گفت یا حسن «چون» تودانی ما «بیچون» دانیم» .

«گفتند حسن میگوید که اگر يك نفس در بهشت از دیدار حق محروم مانم
 چنان بشالم و بگریم که جمله اهل بهشت را بر من رحمت آید رابعه گفت این نیکو است
 اما اگر چنان است که اگر در دنیا يك نفس از حق غافل میماند همین مانم و گریه
 پدید میآید نشان آن است که در آخرت چنان خواهد بود که گفت و اگر نه نه چنان است» .
 «گفتند حضرت عزت را دوست میداری گفت دارم گفتند شیطان را دشمن
 داری گفت نه گفتند چرا گفت از محبت رحمن پروای عداوت شیطان ندارم که رسول را
 علیه السلام بخواب دیدم که مرا گفت یا رابعه مرا دوست داری گفتم یا رسول الله که
 بود که ترا دوست ندارد و لکن محبت حق مرا چنان فرو گرفته است که دوستی
 و دشمنی غیر را جای نماند» .

«گفتند محبت چیست گفت محبت از ازل در آمده است و بر ابد گذشته» .
 «گفتند تو اورا که میپرستی می بینی گفت اگر ندیدی می نه پرسیدی می» .
 «گفتند بنده راضی کی بود گفت آنگاه که از محنت شاد شود چنانکه از نعمت» .
 «گفتند کسی گناه بسیار دارد اگر توبه کند در گذارد گفت چگونه توبه کند
 مگر خدایش توبه دهد و در گذارد» .

«و گفت اگر ما بخود توبه کنیم بتوبه دیگر محتاج باشیم» .

« و سخن او است که یا بنی آدم از دیده بحق منزل نیست و از زبانها بدو راه نیست و سمع شاهراه رحمت گویندگان است و دست و پایی ساکنان حیرت اند کار بادل افتاد بکوشید تادل را بیدار دارید که چون دل بیدار شد او را بیار حاجت نیست یعنی دل بیدار آن است که گم شده است در حق و هر که گم شد یار چه کند الفناء فی الله آنجا بود. »
 « نمره معرفت روی بخدا آوردن است. »

« و گفت عارف آن بود که دلی خواهد از خدای چون خدای دل دهدش در حال دل بخدای باز دهد تا در قبضه او محفوظ بود و در ستر او از خلق محجوب بود. »

« نقل است که چهار درم سیم بیکی داد که مرا گلیمی بخر که برهنه ام آن مرد برفت و باز گردید گفت یا سیده چهار رنگ خرم رابعه گفت چون در میان آمد بمن ده آن سیم بستد در دجله انداخت یعنی که هنوز گلیم ناپوشیده تفرقه پدید آمد. »

« وقتی در فصل بهار در خانه شد و سر فرو برد خادمه گفت یا سیده بیرون آی تا صبح بینی رابعه گفت تو باری در آی تا صانع بینی شغلنتی مشاهدۀ الصانع عن مطالعة المصنوع. »

« نقل است که جماعتی از بزرگان بر رابعه رفتند رابعه از یکی پرسید که تو خدای را از بهر چه پرستی گفت هفت طبقه دوزخ عظمتی دارد و همه را بدو گذرمی باید کرد تا کام از بیم هر اس دیگری گفت در جات بهشت منزلی شگرف دارد پس آسایش موعود است رابعه گفت بدبندۀ بود که خداوند خویش را از بیم و خوف عبادت کند یا بطمع مزد پس ایشان گفتند تو چرا میپرستی خدای را طمع بهشت نیست گفت الجارثم الدار گفت ما را نه خود تمام است که دستوری داده اند تا او را پرستیم اگر بهشت و دوزخ نبودی او را طاعت نیابستی داشت استحقاق آن نداشت که بی واسطه تعبد او کنند. »

« گفت بار خدا یا اگر مرا فردای قیامت بدوزخ فرستی سرّی آشکارا کنم که دوزخ از من بهزار ساله راه بگریزد. »

« و گفتی الهی ما را از دنیا هر چه قسمت کرده ئی بدشمنان خود ده و هر چه از آخرت قسمت کرده بدوستان خود ده که مرا توبسی. »

« و در مناجات میگفت یا خدا یا اگر مرا فردا در دوزخ کنی من فریاد بر آورم که ویرا دوست داشتم با دوست این کنند » .

« و در مناجات میگفت الهی کار من و آرزوی من در دنیا از جمله دنیا یاد تست و در آخرت از جمله آخرت لقای تست از من این است که گفتم تو هر چه خواهی میکنی » .
« و در مناجات يك شب میگفت که یارب دلم حاضر کن یا نماز بی دل بپذیر » .

از سخنان رابعه عدویه میتوان حدس زد که از زمان او و مخصوصاً با خود او تحول فکری مهمی برای زهاد و مرتاضین این عهد پیدا شده و صحبت محبت الهی و عشق و فنا و بیخودی بمیان آمده است .

موضوع وحدت وجود هم با آنکه بسیار کم در حرفهای صوفیان این عهد دیده میشود ولی باز زمینه آن در کار تهیه شدن است .

البته در این دوره سنخ فکر و صراحت گفتار بایزید و حلاج و شبلی و امثال آنها که بعدها صوفیه برای طفره و فرار از اعتراض اهل ظاهر آنها را « اصحاب سُکر » نامیده اند دیده نمی شود ولی این قدر از بعضی کلمات آنها بر می آید که اضافه بر زهد و تعبد و توکل خالص زهاد قرن اول اسلام که از آن جهت هیچ فرقی با سایر مسلمین جز زهد بسیار ندارند تغییر مشربی پیدا شده است .

این نکته را باید متذکر بود که هر کس از راه اصول علمی با تاریخ ملل و نحل اقوام مختلفه و موضوع ظهور و تطور و تکامل افکار و عقائد آشنا است میداند که تغییرات و تحولات افکار و عقائد هم مثل قوانین طبیعی همیشه بتدریج و طبقه بطبقه پیش میرود .

هیچوقت در قوانین طبیعت انقلابهای ناگهانی و جست و خیزهای سریع و فجائی نیست بلکه همه جا رفتار طبیعت تابع قوانین و انتظامات مخصوصی است و مطیع ارتباط تدریجی يك سلسله علل و معلولات و فعل و انفعالات خاصی است . تغییر و تحول افکار هم تابع همان قوانین است . يك فکر و يك عقیده در تحت تأثیر احوال و اوضاع و مقدمات

خاصی بشکل مخصوصی شروع میشود بتدریج مراحل می بینماید هر روز تحولی بر آن عارض میشود و این تغییر تدریجی سالها دوام می یابد و آن فکر و عقیده که هر روز رنگ تازهئی پذیرفته بالاخره بشکلی درمی آید که باشکل روز اول کماً و کیفاً فرقه های بسیار دارد تا آنجا که گاهی شناخته نمی شود که فکر و عقیده فعلی محصول فکر و عقیده قدیمی است و دقت بسیار لازم است تا معلوم شود که تحولات و تغییرات تدریجی چگونه و بچه منوال بوده است.

البته راست است که در بعضی ظروف و احوال خاص گاهی نشو و نمای فکر و عقیدهئی بسیار سریع است و گاهی بطیئی و بعضی از اوقات هم در حال توقف ورکود. در هر حال چون چند سال یا چند قرن از مبدأ ظهور فکر و عقیدهئی بگذرد و ملاحظه شود که آن فکر و عقیده عوض شده و شکل تازهئی بخود گرفته نماید تصور کرد که این تحول ناگهانی و بغتۀ پیش آمده یعنی یک دفعه از شکل روز اول باین شکل در آمده و از باب امسیت گردیاً و اصیحت عربیاً بوده بلکه باید دانست که بین فکر و عقیده ساده روز اول و تحول بعد تمام مراحل و درجات موجود بوده و آن فکر و عقیده از تمام آن مراحل گذشته و سیر طبیعی خود را نموده تا بآن شکل نهائی رسیده است فقط اهل تحقیق باید باروش مخصوصی که در نقد و بحث مقرر است آشنا باشند و بکوشند تا همه آن مراحل تدریجی را بیابند از جمله موضوع وحدت وجود که در قرآنها و بعد بسیار اهمیت یافته بلکه یکی از مهم ترین مباحث صوفیان شده و آن همه مجادله و تکفیر و هیاهو بوجود آورده و جماعتی در این گیرودارها بهلاکت رسیده اند از واسطه همین قرن شروع شده و نمونه هایی از آن بشکل بسیار سادهئی در اقوال صوفیان دیده میشود.

مثلاً در حالات بشر حافی نوشته اند: « و طریق زهد پیش گرفت و از شدت غلبه مشاهده حق تعالی هرگز کفش دریای نکرد حافی از آن گفتند با او گفتند چرا کفش دریای نکنی گفت آن روز که آشتی کردند پای برهنه بودم باز شرم دارم که کفش دریای کنم و نیز حق تعالی میگوید زمین را بساط شما گردانیدم بر بساط پادشاهان ادب نبود با کفش رفتن جمعی از اصحاب خلوت چنان شدند که بکلوخی استمجانقوانند کرد

آبی از دهن بر زمین نتوانند انداخت که جمله در او نور الله بیفتند بشر را نیز همین افتاد
 بل که نور الله چشم رونده گردد بی بصر جز خدای خود را ندینند هر که را خدای
 چشم او شد جز خدای نتواندید چنانکه خواجه انبیا علیهم السلام در پس جفازه تعلبه
 بسر انگشت پای میرفت فرمود ترسم که پای بر سر ملایکه نهم و آن ملایکه چیست
 نور الله المؤمن ينظر بنور الله.^۱

محمد واسع از صوفیان معروف این عهد میگوید. «ما رأیت شیئاً الا و رأیت
 الله فيه»^۲

دیگر از چیزهای نازهائی که از اواسط قرن دوم در تصوف این عهد شایع میشود
 شروع باین زمزمه است که روح و باطن احکام شریعت مهم تر از صورت و ظاهر آن
 است مثلاً در تذکرة الاولیا آمد که کور است که شخصی بابشر حافی مشاورت کرد که دوهزار
 درم دارم حلال میخواهم که به حج شوم گفت تو بتماشا میروی اگر برای رضای خدای
 میروی برو و ام کسی بگزار یا بده به یتیم و یا بر دی مقل حال که آن راحت که بدل
 مسلمانی رسد از صد حج اسلام پسندیده تر گفت رغبت حج بیشتر می بینم گفت از
 آنکه این مالها نه از وجه نیکو بدست آورده ئی تا بنا و جوه خرج نکنی قرار نگیری.
 و نیز فضیل عیاض به پسر خود که میخواست یک دینار زر بمستحققی بدهد میگوید.
 «یا پسر این ترا از ده حج و ده عمره فاضلتر»^۴.

وقتی معروف کرخی روزه خود را شکست و از سقائی که فریاد میکرد خدا
 رحمت کند کسی را که آب بنوشد آب گرفته نوشید گفتند نه که روزه دار بودی گفت
 آری لکن بدعا رغبت کردم.^۵

با همه این تحولات و تغییرات باز صوفیان این عهد معتدلند و رعایت احکام

۱- تذکرة الاولیا جلد اول صفحه ۱۰۷ و کشف المحجوب هجویری صفحه ۱۳۱

۲- تذکرة الاولیا شرح حال محمد واسع. ۳- تذکرة الاولیا جلد اول صفحه ۱۱۱

۴- تذکرة الاولیا جلد اول صفحه ۸۴.

۵- تذکرة الاولیای عطار و رساله تشیری ووفیات الاعیان ابن خلکان

شرعی را نموده و بطور کلی متشرع محسوب میشوند و سایر مسلمین آنها را اهل بدعت نمی‌شمارند.

دیگر از خصوصیات این دوره این است که در قسمت اخیر این قرن زهاد و عباد مذکور با اسم خاصی نامیده میشوند و آن نام «صوفی» است و نیز طریقه آنها با اسم «تصوف» موسوم میگردد.

پیدا شدن کلمه «صوفی» و «متصوف» و اصل آن دو کلمه

بطوریکه قبلاً بنحو اجمال گفته شد در صدر اسلام غالب مسلمین اهل دین و زهد بودند و حاجتی نبود که اهل تقوی و طاعت را بوصف خاصی نام ببرند. آنها را آنیکه صحبت پیغمبر را درك کرده بودند صحابه نامیده میشدند و نسل بعد از آنها یعنی آنها را آنیکه با صحابه محشور بوده تابعین خوانده میشدند.

از زمان معاویه و تسلط بنی امیه بعد دنیا دوستی بر تقوی و خدا پرستی غلبه نمود معدودی از مسلمین که شدیداً مواظب امر دین و متعبد و متقی بودند «زهاد» و «عباد» نامیده میشدند.

پس از انشقاق مسلمین بفرقه‌های گوناگون هر فرقه مدعی بود که زهاد و عبادی در بین آنها هست در این هنگام دسته مخصوصی بنام «صوفیه» و «متصوفه» پیدا شدند و در حدود سنه دویست هجری این نامها شایع و معروف گشت. البته بدقت نمی‌توان گفت که در چه سالی از سالهای قرن دوم هجری این اسم پیدا شده ولی قدر مسلم این است که در دوره «صحابه» و «تابعین» این کلمات نبوده بلکه از نامهای قرن دوم است.^۱ ابن الجوزی میگوید: «در زمان رسول الله نسبت بایمان و اسلام بود یعنی گفته میشد «مسلم» و «مومن» بعد نام «زاهد» و «عابد» پیدا شد بعد جماعتی پیدا شدند که تعلق شدید بزهد و تعبد داشتند چندانکه از دنیا اعراض کرده آنرا ترك کردند و یکسره

بعبادت و انزوا پرداختند. گفته‌اند که اول کسی که بکلی خود را وقف خدمت بخدا کرد مردی بود مجاور خانه کعبه بنام «صوفه»^۱ که اسم واقعی او «غوث بن مر» بود و زهادی که از حیث انقطاع از ماسوی الله شبیه باو بودند «صوفیه» نامیده شدند.

«جماعتی گفته‌اند که «تصوف» منسوب باهل^۲ صفة است که جماعتی از فقرای بدون مال و خانواده مسلمین صدر اسلام بوده‌اند که در صفة مسجد رسول الله منزل داشته‌اند و با صدقه زندگی میکرده‌اند تا آنکه بعد از فتوحات اسلام بی‌نیاز شدند اما نسبت صوفی باهل^۳ صفة غلط است زیرا اگر منتسب باهل^۴ صفة بودند میبایست «صفی»^۵ نامیده شوند.^۶ «سمعی در «انساب» در نسبت «الصوفی» میگوید: «هذه النسبة اختلفوا فيها منهم من قال منسوبة الى لبس الصوف ومنهم من قال من الصفاو منهم من قال من بنی صوفه و هم جماعة من العرب كانوا يتزهدون و يقللون من الدنيا فنسبت هذه الطائفة اليهم».

۱- ابن الجوزی میگوید که غوث بن مر باین مناسبت «صوفه» نامیده شد که چون برای مادرش پیری باقی نمی‌ماند نذر کرد که اگر غوث زنده بماند او را وقف خدمت کعبه کند و چون طفل را مجاور کعبه کرد و وقتی شدت گرما باو آسیب رسانیده مدعوشش ساخت مادرش گفت پسر من چون «صوفه» شده است باین مناسبت از آن پید «صوفه» نامیده شد.

۲- اهل الصفة عبارتند از جمعی زاهد فقیر و غریب از مهاجرین صحابه که در حدود هفتاد نفر بوده و گاهی کمتر و بیشتر می‌شده‌اند این جماعت بواسطه نداشتن مسکن و مال و اولاد در صفة مسجد نبوی منزل داشته‌اند و بنقل ابن تیمیه اضافه بر مهاجرین بعضی از غربای وارد بمدینه اعم از غنی یا فقیر همین که جایی برای منزل کردن پیدا نمیکرده‌اند بآن صفة می‌رفته‌اند و پس از تهیه محل و مأوی از اصحاب صفة جدا می‌شده‌اند این است که اهل صفة عدد ثابتی نداشته‌اند و کم و زیاد می‌شده‌اند مثلاً گاهی ده نفر یا کمتر بوده و گاهی به شصت یا هفتاد نفر می‌رسیده‌اند و از اول تا آخر مجموعه صحابه‌ای که اهل صفة شده‌اند بیشتر از چهار صد نفر بوده‌اند که بعضی یکسب معاش میکرده‌اند و بعضی مهربان سایر مسلمین بوده‌اند و پیغمبر خود اعانت بسیار بآنها میفرموده است معاریف اهل صفة عبارتند از: بلال بن رباح سلمان فارسی عمار بن یاسر صهیب بن سنان زید بن خطاب برادر عمر مقداد بن الاسود ابوذر ابوعبیده عامر بن عبدالله بن الجراح (برای تفصیل رجوع شود به کشف المحجوب چاپ ژوکوفسکی صفحه ۱۰۷-۹۷)

بعضی گفته‌اند که لغت «صوفی» از «صوفانة»^۱ می‌آید که گیاه نازک کوتاهی است و چون صوفیه بگیاه صحرا قناعت میکردند باین مناسبت «صوفی» نامیده شدند ولی این نیز غلط است زیرا نسبت به «صوفانة» «صوفانی» است نه «صوفی».

بعضی گفته‌اند که لغت «صوفی» منسوب به «صوفة القفا» یعنی موهائی است که در قسمت مؤخر پشت سر میرود^۲ و نیز جماعتی گفته‌اند «صوفی» منسوب به «صوف» است و این محتمل است.^۳ و این نام اندکی قبل از سنه دویست هجری پیدا شد^۴.
قشیری^۵ از صوفیان اواخر قرن چهارم که تا واسط قرن پنجم میزیسته در رساله قشیری^۶ میگوید: «این طایفه غالباً بنام صوفی نامیده میشوند باین معنی که پیرو طریقه «صوفی» و جماعت آنها «صوفیه» یا «متصوف» و «متصوفة» نامیده میشوند.

بعقیده قشیری^۷ این کلمه لفظ جامد غیر مشتقی است که نظایر آن در لغت عرب بسیار است مثل کلمه «لقب» و اما قول آنها^۸ که گفته‌اند کلمه «صوفی» از «صوف» مشتق است و «تصوف اذالبس الصوف كما يقال قمص اذالبس القميص فذلك وجه ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف» و اما آنها که گفته‌اند که صوفی منسوب به «صفة» است یعنی صفة مسجد رسول الله صحیح نیست زیرا نسبت به «صفة» «صوفی» نیست و نیز بعضی گفته‌اند که کلمه صوفی از «صفا» می‌آید ولی اشتقاق صوفی از صفا بعید است و اینکه بعضی دیگر گفته‌اند که صوفی مشتق از کلمه «صف» است^۹ باین مناسبت که از جهت قلب در صف اول هستند این معنی صحیح است ولی

۱- الصوفانة بالضم بقلة زغباء قصيرة (قاموس) «صوفانة بضم تیره می است زرد موی دار خرد» (منتهی الارب) ۲- از تعبیرات باردیکی این است که چون صوفی مانند این موهین و این و آرام است «صوفی» نامیده شده است.

۳- تلبيس ابليس ترجمه بمعنی و تلخیص. ۴- ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن القشیری در سنه ۳۷۶ متولد شده و در ربیع الآخر سنه ۴۶۵ در نیشابور وفات کرده است.

۵- نقل بمعنی و بتلخیص از رساله قشیری و نیز عوام صوفیه میگویند که چون اضافه بر اینکه از حیث حضور قلب و مناجات و بلندی همت و تقرب بخدا در صف اول محسوبند در نماز زودتر از سایرین حاضر میشده و در صف اول قرار میگرفته‌اند «صوفی» نامیده شده‌اند در حالی که نسبت به «صف» «صفی» است نه «صوفی».

در مقتضای لغت چنین نسبتی صحیح نیست. بطوری که قشیری اشاره میکند بعضی از صوفیه معتقداند که کلمه «صوفی» مشتق از «صفا» یا «صفو» است و مراد از آن صفای قلب اهل تصوف و انشراح صدر و مراتب رضا و تسلیم بمقدرات الهی است. یا اضافه صوفیه با خداوند در حال صفائی هستند که هیچ چیز آنها را از آن باز نمیدارد و همچنین وجه مناسبت آن است که صوفیه بواسطه موهبت الهی از کدورت جهل صاف شده‌اند ولی صوفیه از این غفلت کرده‌اند که نسبت به «صفا» بر حسب موازین لغت عرب «صوفی» نخواهد بود لذا برای فرار از اعتراض اهل لغت گفته‌اند که «صوفی» در اصل «صفوی» بوده و در نتیجه تغییر «صوفی» شده است.

ابونصر سراج طوسی در کتاب «اللمع» میگوید اگر کسی پیرسد که هر صنفی را به «حال» یا «علم» مخصوصی منسوب میدارند مثلاً اصحاب حدیث را «محدث» و اصحاب فقه را «فقیه» و اهل زهد را «زاهد» و اهل توکل را «متوکل» و اهل صبر را «صابر» مینامند چرا صوفیه را به حال یا علمی منسوب نمیداری میگوییم برای اینکه صوفیه منفرد در یک علم دون سایر علوم یا متصف بیکى از احوال و مقامات دون سایر احوال و مقامات نیستند بلکه معدن جمیع علوم و مستجمع جمیع احوال و اخلاق محموده شریفه‌اند بنابراین ظاهر آنها را مناط تسمیه قرار میدهم و آنها را «صوفی» مینامم زیرا پشمینه پوشند و پشمینه پوشی دأب انبیاء و صدیقین و حواریون و زهاد بوده است. تا آنجا که میگوید^۱. اما اینکه گفته شده است که کلمه «صوفی» نام تازه‌ئی است که اهالی بغداد بوجود آورده‌اند محال است زیرا در عهد حسن بصری این اسم معروف بوده و حسن بدرك صحبت جماعتی از صحابه رسول نایل شده بود و از قول او روایت شده که گفته: مردی صوفی را در طواف دیدم چیزی باو دادم نگرفت و گفت چهار یاره پول با من است و همان مرا کافی است و از سفیان ثوری^۲ روایت شده که گفت اگر

۱- کتاب اللمع فی التصوف تألیف ابونصر عبدالله بن علی السراج طوسی چاپ ایدن صفحه ۲۲-۲۰

۲- سفیان ثوری در سال ۱۶۱ در بصره وفات یافته است (تفحات الانس)

ابوهاشم صوفی^۱ نبود من دقایق ریا را نمی شناختم و نیز در کتاب راجع باخبار مکه از قول محمد بن اسحاق بن یسار نقل شده که او گفته و جماعتی حدیث کرده اند که قبل از اسلام گاهی مکه چنان خالی میشد که حتی بکنفر برای طواف بیت نبود و از یکی از شهرهای دور مردی صوفی میآمد و طواف میکرد و بر میگشت و اگر این حدیث صحیح باشد دلیل بر آن است که قبل از اسلام این اسم معروف بوده و جماعتی از اهل فضل و صلاح باین اسم موسوم و منسوب میشده اند .

بطوریکه ملاحظه میشود ابو نصر سراج اشتقاق کلمه «صوفی» را از «صوف» قبول میکند ولی با تحقیق و نظر خاصی که خلاصه اش این است که میگوید اگر بپرسند که چرا هر فرقه‌ئی را با چیزی یکفواچندند نسبت میدهند ولی صوفی را بحال یا بعلمی نسبت نمیدهند جواب میگویم که صوفیه اختصا ص بحال یا مقام یا علمی دون حال یا مقام یا علم دیگر ندارند بلکه مجمع جمیع علوم و محل جمیع فضائلند باضافه در طریقت و سلوک دائما از حالی بحال دیگر منتقل میشوند و با خدا حالات مختلفی دارند^۲ لذا نمیتوان اسم خاص یا حال خاص یا علم خاصی بآنها نسبت داد و آن را صفت لازم و دائم آنها شمرد بلکه لازم خواهد آمد که هر دم بمقتضای حال و مقام و علم آن لحظه اسم خاصی بصوفی داده شود باین جهت آنها را بلباس پشمینه‌ئی که زی انبیا و شعرا اولیا و اصفیا است نسبت داده اند این اضافه بظاهر و نسبت بلباس اسم مجمل عامی است که از جمیع علوم و اعمال و اخلاق و احوال شریفه آنها حکایت میکند همانطور که خداوند خواص اصحاب عیسی را حواریون نامیده و حواریون قومی بوده اند که لباس سفید می پوشیده اند پس همانطور که خدا اصحاب خاص عیسی را بعلم یا عمل یا حال مخصوصی ننشانیده و نسبت نداده بلکه بلباس آنها منسوب ساخته است ما هم

۱- جاحظ که در سال ۲۵۵ وفات کرده در کتاب «البيان والنبین» (جزء اول چاپ مصر صفحه ۲۳۲) در «باب ذکر النساك والزهاد من اهل البیان» میگوید: «واسماء الصوفية من النساك ممن يجيد الكلام» «کلاب» و «کلب» و «هاشم الاوص» و «ابوهاشم الصوفی» و «صالح بن عبد الجلیل» .
 ۲- از جنید بغدادی پرسیدند «فرق میان دل مؤمن و منافق چیست گفت دل مؤمن در ساعتی هفتاد بار بگردد و دل منافق هفتاد سال بربك حال بماند» . (تذكرة الاولیا ج ۲ صفحه ۳۵)

صوفیه را بظاهر لباسشان که لباس انبیاء و اولیاء و صدیقین و شعار اتقیا و زها^۱ داشت نسبت میدهیم. ماسینیون در مقاله‌ئی که در دائرة المعارف اسلامی راجع به تصوف نوشته میگوید کلمه صوفی برای اولین بار در قسمت اخیر قرن دوم هجری با جابر بن حیان که طریقه تزهّد خاصی داشته و ابو هاشم کوفی عارف معروف دیده میشود.

کلمه جمع «صوفیه» بمناسبت بلوای مختصری که در اسکندریه واقع شده یعنی در سال صد و نود و نه هجری در ضمن ذکر آن حادثه دیده میشود و نیز در همان حدود در آثار محاسبی^۲ و جاحظ^۳ نامی از فرقه نیمه شیعی عارفانه‌ئی که در کوفه تأسیس شده و آخرین پیشوای آن فرقه عبدك الصوفی بوده بنظر میرسد.

عبدك الصوفی در حدود دو یست و ده هجری در بغداد مرده است و او مردی منزوی و زاهد بود و اول کسی است که بلقب «صوفی» ملقب شده است و در آن ایام این لفظ بر بعضی زهاّد شیعه کوفه و نیز بر یک دسته مردمی که مانند آنها بوده‌اند از قبیل شورشیان اسکندریه در سال صد و نود و نه اطلاق میشده است^۴ چون عبدك گوشت نمیخورده بعضی از معاصرین او را از نادقه محسوب میداشته‌اند.

و نیز ماسینیون میگوید «در قرون اول سالکین طریقت با اسم صوفیه معروف نبودند و لفظ صوفی در قرن سوم معروف شد و اول کسی که در بغداد باین نام معروف شد عبدك صوفی است که از بزرگان مشایخ و قدمای آنها است و او قبل از بشر بن حارث حافی متوفی در سنه دو یست و بیست و هفت و نیز قبل از سری سقطی متوفی در سنه دو یست و بیست و پنج^۵ است بنابراین کلمه صوفی که در ابتدا در کوفه شایع شده قریب پنجاه سال بعد اهمیت فوق العاده پیدا کرد زیرا در این تاریخ مقصود از «صوفیه» جامعه عرفای عراق بوده در مقابل «ملا متیه» که عبارت بوده‌اند از عرفای خراسان و از قرن چهارم به بعد دیگر این حدّ از میان رفته و مقصود از صوفیه همه عرفای مسلمین بوده‌اند.

۱- متوفی در سال ۲۴۳ (نفعات الانس). ۲- متوفی در سال ۲۵۵ (ابن خلکان)

۳- بضبط ابن خلکان و جامی تاریخ وفات سری سقطی سال ۲۵۳ بوده است.

پوشیدن صوف یعنی جبه سفید پشمی^۱ که در حدود سال صدم هجری عادت خارجیان و لباس مسیحیان شمرده میشد در اواخر قرن دوم هجری و اوایل قرن سوم شایع شد و حتی لباس اسلامی خالص بشمار میرفت و احادیث بسیاری ذکر میکردند که این قسم لباس پسندیده پیغمبر بوده است.

البته لازم بتذکر نیست که این قسم احادیث و امثال آن غالباً مجعول است زیرا در جمیع مسائلی که بین صوفیه و مخالفین آنها مخصوصاً فقهاء محل اختلاف و گفتگو بوده هر دو طرف در اثبات مدعای خود بحديث متوسل شده و روایاتی را شاهد آورده اند و چنانکه بر اهل تتبع معلوم است در طی قرون این قدر روایات نقل شده و احادیث زیر و رو شده و صحیح و غلط بهم در آمیخته که حتی با موازین حدیث شناسی و نقد روایت باز تمیز درست از نادرست بر اهل فن هم دشوار است.

غالب بزرگان صوفیه زیر بار این تحقیق تاریخی نمیروند و راضی نمیشوند که کلمه «صوفی» و «متصوف» از لغات مستحدثه باشد حتی بعضی از آنها گفته اند که کلمه «صوفی» لفظ جاهلی است که قبل از ظهور اسلام هم طوایف عرب آن لغت را میدانسته اند در هر حال خواه لفظ صوفی و متصوف بعقیده ابن خلدون^۲ در اثنای قرن دوم پیدا شده باشد خواه این تعبیر در بین مسلمانهای قبل از قرن دوم هم دیده شود و خواه بعقیده صاحب لمع که نمیخواهد زیر این بار برود که کلمه «صوفیه» اسم مبتدعی باشد که صحابه و تابعین بآن واقف نبوده اند قدر مسلم این است که استعمال این لفظ در اواخر قرن دوم شروع شده و بعد شایع شده است.^۳

۱- در ادوار بعد این جبه سیاه بوده است و «دلق ازرق» و «دلق سیه» در اشعار فراوان وارد شده است.

۲- مقدمة ابن خلدون صفحه ۳۹۲ چاپ مصر (الفصل الحادی عشر فی علم التصوف).

۳- در کتاب «الفصول المهمة فی معرفة الائمة» تألیف شیخ نورالدین علی بن محمد بن احمد المالکی الشهیر بابن الصباغ که در سنه هشتصد و پنجاه و پنج وفات کرده در فصل راجع بحضرت بقیه پاورقی در صفحه ۴۴

ابن تیمیّه در رساله «صوفیه و فقراء» پس از رد اقوال مختلف میگوید: «قول معروف آن است که صوفی نسبت به «صوف» است و اول ظهور صوفیه در بصره بود و نیز اول کسی که دیر کوچکی برای صوفیه ساخت بمضی از پیروان عبدالواحد بن زید بودند و عبدالواحد از اصحاب حسن بصری است صوفیه بصره در زهد و عبادت و قریب از خدا عالمه میکردند و در این جهت از مردم سایر شهرها محترم بودند این است که ضرب المثل شده میگفتند «فقه کوفی» و «عبادت بصره‌ئی».

اینها است اقوال و عقائد مسلمین راجع باصل و اشتقاق کلمه «صوفی» و «متصوف» . بعضی از مستشرقین اروپائی که تتبع کافی نداشته‌اند بواسطه شباهت صوتی که بین کلمه «صوفی» و لغت یونانی «سوفیا» هست و نیز مشابهت بین دو لغت «تصوف» و «تئوسوفیا» قائل شده‌اند که کلمه صوفی و تصوف مأخوذ از دو لغت یونانی «سوفیا» و «تئوسوفیا» است ولی بطوریکه نیکلسن و ماسینیون تأیید کرده‌اند و اولد که غلط بودن این فرض را ثابت کرده و اضافه بر دلائل متین دیگری که اقامه کرده نشان میدهد

رضا ابن روایت را بسند معتبر نقل کرده که چون حضرت رضا به نیشابور رسید جماعتی از صوفیه نزد حضرت آمدند و سئوالی از حضرت کردند که عین آن برای مزید فائده در اینجا نقل میشود: «و دخل علی علی بن موسی الرضا علیه السلام بنیشابور قوم من الصوفیة فقالوا ان امیر المؤمنین البامون لما نظر فیما ولاة من الامور فرآکم اهل البیت اولی من قام بامر الناس ثم نظر فی اهل البیت فرآک اولی بالناس من کل واحد منهم فرآ هذا الامر الیک والامامة تحتاج الی من يأکل الخشن و یلبس الخشن و یرکب الخمار و یعود المریض و یشیع الجنائز قال و کان الرضا متکئاً فاستوی جالساً ثم قال کان یوسف علیه السلام ابن یعقوب نبیاً فلبس اقبیة الدیباچ المزورة بالذهب و القباطی المنسوجة بالذهب و جلس علی متکات آل فرعون و حکم و امر و نهی و انما یراد من الامام قسط و عدل اذا قال صدق و اذا حکم عدل و اذا وعد انجز ان الله لم یحرم ملبوساً ولا مطعماً و تلا قوله تعالی قل من حرم زینته الله التي اخرج لعباده والطیبات من الرزق» . (فصول المهمة فی معرفة الائمة صفحہ ۲۶۹ چاپ طهران) قشیری در رساله قشیریّه میگوید: «و اشتهر هذا الاسم لهؤلاء الاکابر قبل المأتین من الهجرة» (رساله قشیریّه صفحہ ۷)

که سین یونانی (سیگما) همه جا در عربی «سین» ترجمه شده نه «صاد» و نیز در لغت آرامی کلمه‌ئی نیست که واسطه انتقال «سوفیا» به «صوفی» محسوب شود. حاصل آنکه نزدیکترین قولها بمقل و منطق و موازین لغت این است که «صوفی» کلمه‌ئی است عربی و مشتق از لغت «صوف» یعنی پشم و وجه تسمیه زهاد و مرتاضین قرون اول اسلام بصوفی آن است که لباس پشمینه خشنی میپوشیده‌اند. و نیز لغت «تصوف» مصدر باب تفعیل است که معنای آن پشمینه پوشیدن است همانطور که «نقمص» بمعنی پیراهن پوشیدن است.

لغت صوفی که در اول بمناسبت آنکه عادة لباس زهاد صوف یعنی از پشم بوده پیدا شده بعدها مترادف با لغت «عارف» شده است اعم از این که آن عارف لباس پشمی بپوشد یا نپوشد بطوریکه در لغت عرب اصطلاح «لبس الصوف» بمعنی «عارف شدن»

۱- ابوریحان محمد بن احمد البیرونی در کتاب «تحقیق ما للهند من مقولة مقبولة فی العقل او مردولة» نیز شرحی در این موضوع نوشته که ترجمه آن ملخصاً این است که قدماء یونانیان یعنی حکمای سبعة از قبیل سولن آتنی و تالس ملطی قبل از تهنذ فقه مانند هندیها معتقد بودند که اشیاء شئی واحدی هستند و میگفتند فضل انسان بر سنگ و جماد نیست مگر بواسطه نزدیکی بعلمت اولی در رتبت و بعضی از آنها عقیده داشتند که وجود حقیقی همان علمت اولی است زیرا مستغنی بذات است و ماسوای او در وجود محتاجند بغیر پس وجود آنها در حکم خیال است. حق همان واحد اول است فقط. در دنباله این شرح میگوید: «وهذا رأی السوفیة وهم الحكماء فان «صوف» بالیونانية «الحكمة» و بهاسمی الفیلسوف «پلاسوپا» ای محب الحکمة و لما ذهب فی الاسلام قوم الی قریب من رأیهم سموا باسمهم ولم يعرف اللقب بعضهم فنسبهم للتوکل الی الصفة وانهم اصحابها فی عصر النبی صلی الله علیه وسلم ثم صحف بعد ذلك فصیر من صوف التیوس وعدل ابو الفتح البستی عن ذلك احسن عدول فی قوله.

تنازع الناس فی الصوفی و اختلفوا قدماً و ظنوا مشتقاً من الصوف

و لست انحل هذا الاسم لغير فنی صافی فصوفی حتی لقب الصوفی

و كذلك ذهبوا الی ان الوجود شئی واحد وان العلة الاولى تنرا یافیه بصور مختلفة وتحل قوتها فی ابعاضه باحوال متباینه توجب التفاضل مع الاتحاد وکان فیهم من یقول ان المنصرف بکلیته الی العلة الاولى متشبهها بها علی غاية امكانه بتحد بها عند ترك الوسائط وخلق العلائق و العوائق وهذا آراء یذهب الیها الصوفیة لتشابه الموضوع وکانوا یرون فی الانفس والارواح انها قائمة بذواتها قبل التجسد بالابدان معدودة مجندة تنعارف و تتشاکر...» (صفحه ۱۶ چاپ لیبزیک از روی چاپ ساخانو)

و در زمرة فقر و صوفیه در آمدن است مثل آنکه در فارسی هم اصطلاح «پشمینه پوش» عیناً بهمان معنی است و از مترادفات «صوفی» و «عارف» و «درویش» است.^۱

در بین صوفیه هم از عوام طائفه که بدون رعایت قواعد لغت یا تحقیق تاریخی باصرار میخواستند بقبولانند که «صوفی» مشتق از «صفا» یا «صفة» یا «صَف» یا امثال آن است بگذریم جماعتی از بزرگان صوفیه از قبیل ابونصر سراج صاحب کتاب اللمع و نیز دسته‌ئی از بزرگان علمای غیر صوفی از قبیل ابن خلدون و ابن تیمیه و ابن الجوزی همه متفق اند بر اینکه دو کلمه «صوفی» و «تصوف» از لغت «صوف» مشتق شده است.

۱- برای مثال ابیات ذیل که در آن لغت «پشمینه پوش» وارد شده از دیوان خواجه حافظ انتخاب و ذیلاً نقل میشود.	
برق عشق از خرقه پشمینه پوشی سوخت سوخت	چور شاه کامران گر بر گدائی رفت رفت
پشمینه پوش تند خواز عشق نشیده است بو	از مستی اش رمزی بگو تا ترك هشیاری کند
سر مست در قباى زرافشان چو بگذری	يك بوسه نذر حافظ پشمینه پوش کن
شرممان باد ز پشمینه آلوده خویش	گر بدین فضل و هنر نام کرامات یریم
مفلسانیم و هوای می و مطرب داریم	آه اگر خرقه پشمین بگرو نستانند
منش با خرقه پشمین کجا اندر کنند آرم	ز ره موئی که مژگانش ره خنجر گذاران زد
حافظ این خرقه پشمینه بینداز که ما	از پی قافله با آتش آه آمده ایم
آتش زهد و ریا خرمن دین خواهد سوخت	حافظ این خرقه پشمینه بینداز و برو
نمیترسی ز آه آتشبنم	تو داعی خرقه پشمینه داری

مرحله سوم

تصوف در قرن سوم و چهارم

در قرن سوم هجری تصوف بمرحله رشد و کمال رسید و یختگی آن زیاد شد بطوریکه میتوان گفت که تصوف واقعی از قرن سوم هجری شروع شده است . البته محتاج بتوضیح نیست که در این قبیل موارد وقتی میگوئیم «قرن سوم» مقصود این نیست که روز اول سال دویست هجری مبداء مرحله سوم تصوف باشد بلکه حکم تقریبی است . در قرن دوم هم همین موضوع را باید در نظر داشت زیرا بطوریکه گفته شد تحولات فکری و سیر عقائد و آراء تابع قوانین عددی و احکام ریاضی نیست بلکه غالباً بطوری تدریجی و بدون ترتیب و دارای نوسانهای غیر منظم است که تقسیم بمراحل مختلفه کار مشکلی است و اگر برای آسان کردن بحث نمیبود اصلاً تقسیم بمراحل مختلفه را که امر مصنوعی است میبایستی کنار گذاشت .

هر گاه بطریق ریاضیون برای نشان دادن سیر صعودی و نشو و نما ی تصوف بخواهیم منحنی ترسیم کنیم خط منحنی منظمی مطابق تعریف ریاضی بدست نخواهد آمد بلکه بر حسب تمندی و کندی سیر و گاهی حرکت قهقرائی یا توقف و نوسانهای مختلف خط غیر منظمی خواهد بود که من باب مسامحه میتوان خط منحنی شمرد که سیر صعودی داشته و تقریباً باین قسم ممکن است تفسیر شود که در ابتدای امر مفهوم تصوف نزد صوفیان بسیار ساده بوده و از حدود قرآن و حدیث و تشبیه به پیغمبر و اولیای دین و زهد و تعبد و مقدم شمردن آخرت بر دنیا خارج نمیشده بتدریج این نظر شدت یافته بدرجه مبالغه و افراط رسیده بعد بمرور ایام مایه های ذوقی پیدا شده دامنه تصوف وسعت یافته و صوفیان از منابع مختلف چیزهایی التقاط کرده بآن افزوده اند بتدریج مفهوم تصوف تغییر یافته و در هر زمانی تعریف آن عوض شده و هر مرشدی و پیشوایی بنحو خاصی از آن تعبیر کرده حتی يك مرشد در مراحل مختلف سیر و سلوک خود

مفاهیم گوناگون از تصوف داشته و با اشکال مختلف از تصوف تعبیر و تعریف کرده است. برای اینکه میزان بدست آوریم که تصوف قرن دوم چه تحولاتی یافته و چگونه بکمال عهد سوم رسیده کافی است که جنید را با خال و مرشد خود سری سقطی و سری سقطی را با معلم و مرشدش معروف کرخی مقایسه کنیم این سه نفر از بزرگان مشایخ صوفیه و مورد قبول عامه اند و پشت سر هم مرید و مرشد بوده اند یعنی جنید^۱ مرید سری سقطی^۲ بوده و او مرید معروف کرخی^۳.

معروف کرخی که پدر و مادرش ترسا بوده و بعد اسلام آورده اند مردی است زاهد و متعبد خیر و حلیم نازک دنیا با اتکال با اعمال و رسوم شرع و زهدش بدرجهئی است که میخواست تنها پیراهنی که دارد بصدقه بدهند تا همانطور که برهنه بدنیا آمده برهنه از دنیا برود و رفتار او با مردم چنان بوده که عطا میگوید: « پس چون وفات کرد از غایت خلق و تواضع او بود که همه ادیان در وی دعوی کردند جهودان و ترسایان و مؤمنان هر يك گروه گفتند که وی از ما است » و وقتی برای اینکه دل سقائی را که میگفت « رحم الله من شرب » بدست آورد روزه خود را بشکست.

سری سقطی که مرید او است با او فرقهائی دارد اضافه بر زهد بسیار و ریاضت و ترس بسیار از خدا شفقت بخلق و ایثار را برای نجات مهم میشمرد، از حقایق و توحید سخن میگوید: صحبت از عشق و محبت میکند، حسنات الا برار سئيات المقربین تعلیم میدهد و بعضی حرفهای تازه بزبان میآورد از جمله میگوید:

فردا اُمّتان را بانمیا خوانند ولیکن دوستان را بخدای باز خوانند.

« شوق برترین مقام عارف است ».

« در بعضی کتب منزل نوشته است که خداوند فرمود که ای بنده من چون

ذکر من بر تو غالب شود من عاشق تو شوم و عشق اینجا بمعنی محبت بود ».

۱- وفات او بضمیط جامی در نفحات الانس در سنه ۲۹۷ واقع شده.

۲- متوفی در ۲۵۳ . ۳- متوفی در ۲۰۰.

«عارف آفتاب صفت است که بر همه عالم بتابد و زمین شکل است که بار همه موجودات بکشد و آب نهاد است که زندگانی دلهای همه بدو بود و آتش رنگ است که عالم بدو روشن گردد» .

«زبان تو ترجمان دل تو است و روی تو آئینه دل تو است بر روی تو پیدا شود آنچه در دل پنهان داری» .

«دلهای سه قسم است دلی است مثل کوه که آنرا هیچ از جای نتواند جنبانید و دلی است مثل درخت بیخ او ثابت اما باد گاه گاه حرکتی میدهد و دلی است مثل پری که با باد می‌رود و بهر سوی می‌گردد» .

«مقدار هر مردی در فهم خویش بر مقدار نزدیکی دل او بود بخدای» .

«الهی عظمت تو مرا باز برید از مناجات تو و شناخت من بتو مرا انس داد بانو» .
بیاطن معنی شریعت بیشتر اهمیت میدهد و میگوید :

«اگر نه آنستی که تو فرمودی که مرا یاد کن زبان و گرنه یاد نکردمی یعنی تو در زبان نگنجی و زبانی که بلهو آلوده است بدکر تو چگونه گشاده گردانم» .

اما جنید بغدادی که بلقب «سید الطایفه» و «لسان القوم» ملقب است و «سلطان المحققین» و «اعبد المشایخ» خوانده شده است مظهر کمال تصوف معتدلانه است و چون در گفتار او غور شود می‌بینیم که تصوف با او وارد مرحله تازه‌ئی شده است صوفیان این دوره دست از ریاضت بحد افراط و میراندن جسد و فخر بفقر برداشته فحوای کلام آنها این است که رضایت مرحله اول سفر طولانی است و بمنزله مقدمه ورزشی است برای حیات روحانی مهم‌تری .

جنید می‌گوید پس از چهل سال ریاضت و طاعت مرا گمان افتاد که بمقصود رسیدم در ساعت هاتفی آواز داد که یا جنید گاه آن آمد که ز نار گوشه‌نو بتو نمایم چون این بشنیدم گفتم خداوندا جنید را چه گناه ندا آمد که گناهی بیش از این میخواهی که تو هستی جنید آه کرد و سر در کشید و گفت :

من لم يكن للوصال اهلا فكل احسانه ذنوب:

از جمله‌های ذیل که از جنید برای ما باقی مانده میتوان فهمید که فرق تهور فکری و پختگی او با سلافش تا چه اندازه است و بعلمت چه قسم تحول و چه سنخ گفتاری بوده که جنید مورد اعتراض فقها و اهل ظاهر واقع شده و مکرر بکفر و زندقه منسوب میشود.

«سی سال بر در دل نشستم بیاسبانی و دل را نگاه داشتم تاده سال دل من مرا نگاه داشت اکنون بیست سال است که نه من از دل خبر دارم و نه از من دل خبر دارد»
«روزگار چنان گذاشتم که اهل آسمان و زمین بر من گریستند باز چنان شدم که بر غیبت ایشان میگریستم اکنون چنان شدم که من نه از ایشان خبر دارم و نه از خود».

«خدای تعالی سی سال بزبان جنید با جنید سخن گفت و جنید در میان نه و خلق را خبر نه».

«بیست سال بر حواشی آن علم سخن گفتم اما آنچه غوامض آن بود نگفتم که زبانها را از گفتن منع کرده‌اند و دل را از ادراک محروم گردانیده».

«خوف مرا منقبض میگرداند و رجا مرا منبسط میکند پس هر گاه که منقبض شوم بخوف آنجا فناء من بود و هر گاه که منبسط شوم برجا مرا بمن بازدهند».

«اگر فردا مرا خدای گوید که مرا ببین نه بینم گویم چشم در دوستی غیر بود و بیگانه و غیرت غیریت مرا از دیدار باز میدارد که در دنیا بیواسطه چشم میدیدم».
«تا بدانستم که ان الکلام نفی الفوائد سی سال نماز قضا کردم».

«يك روز اصحاب را گفت اگر دائمی که نمازی بیرون فریضه دور کعت فاضلتر از نشستن با شما بودی هرگز با شما نشستمی».

«نقل است که جنید پیوسته روزه داشتی چون یاران در آمدندی با ایشان روزه گشادی و گفתי فضل مساعدت بابرادران کم از فضل روزه نبود» .

«نقل است که جنید جامه برسم علما پوشیدی اصحاب گفتند ای پیر طریقت چه باشد اگر برای خاطر اصحاب مرقع در پوشی گفت اگر بدانمی که بمرقع کاری بر آمدی از آهن و آتش لباسی سازمی و در پوشمی و لکن بهر ساعت در باطن مانده امی کنند که ایس الاعتبار بالخرقة انما الاعتبار بالخرقة» .

و نیز از این قبیل سخنان فراوان از او حکایت شده است که از مجموع آن بر می آید که جنید طاعت و عمل را علت تامه نجات نمیداند و از افراط در زهد و میراندن بدن اعراض میکند و لباس و صورت ظاهر اهمیت نمیدهد که برای مزید فائده سخنان ذیل را نیز از او نقل میکنیم :

«طاعت نیست بر آنچه در ازل رفته است و لیکن بشارت میدهد بر آنکه در ازل کار که رفته است در حق طاعت کننده نیکو رفته است» .
«مرد بسیرت مرد آید نه بصورت» .

«يك روز دلم گم شده بود گفتم الهی دل من بازده ندائی شنیدم که یا جنید ما دل بدان ربوده ایم تا باما بمانی تو باز می خواهی که باغیر ما بمانی» .

«نقل است که جنید چون در توحید سخن گفתי هر بار بعبارتی دیگر آغاز کردی که کس را فهم بدان نرسیدی روزی شبلی در مجلس جنید گفت الله جنید گفت اگر خدای غایب است ذکر غایب غیبت است و غیبت حرام است و اگر حاضر است در مشاهده حاضر نام او بردن ترك حرمت است» .

«نقل است که در بغداد دزدی را آویخته بودند جنید برفت ویای او بوسه داد از او سؤال کردند گفت هزار رحمت بروی باد که در کار خود مرد بوده است و چنان این کار را بکمال رسانیده است که سر دسر آن کار کرده است» .

« این سینه تو حرم خاص خدای است تا توانی هیچ نامحرم را در حرم خاص راه ندهی. »
 « دل دوستان خدای سرّ خدای است و خدای سرّ خود در دلی ننهد که در
 وی دوستی دنیا بود. »

« روزی سخن میگفت یکی برخاست و گفت در سخن تو نمیرسم گفت طاعت
 هفتاد ساله زیر پای نه گفت نهادم و نمی‌رسم گفت سر زیر پای آر اگر نرسی جرم
 از من دان. »

« خنك آنكس که او را در همه عمر يك ساعت حضور بوده است. »

« هر گاه که برادران و یاران حاضر شوند نافله بیفتد. »

بعضی از گفته‌های جنید از مسئله « وحدت وجود » حکایت میکنند که برای
 نمونه چند فقره از آن گفته‌ها در این جا نقل میشود :

« نقل است که شبی بامریدی در راه میرفت سگی بانگ کرد جنید گفت لبیک
 لبیک مرید گفت این چه حال است گفت قوه و دمدمة سگ از قهر حق تعالی دیدم و
 آواز از قدرت حق تعالی شنیدم و سگ را در میان ندیدم لاجرم لبیک جواب دادم. »

« تصوف آن بود که ترا خداوند از تو بمیراند و بخود زنده کند. »

« هر که گوید الله بی‌شاهده این کس دروغ زن است. »

« معرفت وجود جهل است در وقت حصول علم تو گفتند زیادت کن گفت عارف
 و معروف او است. »

« و تا تو خدای و بنده میگوئی شرك می‌نشیند بلکه عارف و معروف یکی
 است چنانکه گفته‌اند در حقیقت اوست اینجا خدای و بنده کجا است یعنی همه
 خدای است. »

« محبت درست نشود مگر در میان دو تن که یکی دیگری را گوید ای من. »

« اهل انس در خلوت و مناجات چیزها گویند که نزدیک عام کفر نماید اگر عام آنرا بشنوند ایشان را تکفیر کنند » .

« معرفت مکر خدای است یعنی هر که پندارد که عارف است معکور است » .

« غایت توحید انکار توحید است یعنی هر توحید که بدانی انکار کنی که این

نه توحید است » .

« باز پرسیدند از توحید گفت یقین است گفتند چگونه گفت آنکه بشناسی که

حرکات و سکانات خلق فعل خدای است که کسی را با او شرکت نیست چون این

بجای آوردی شرط توحید بجای آوردی » .

از مقایسه این گفته‌ها با سخنان اسلاف جنید بخوبی می‌بینیم که تحول فکری

بسیار مهمی در بین آنها پیدا شده و افکار تازه‌ئی و اصطلاحات و تعبیرات مخصوصی

بوجود آمده است از قبیل عدم اعتنای بمرقع و صورت ظاهر درویشی و پشمینه‌پوشی

و عقیده بآنکه زهد و ترك دنیا و عبادت منظور نهائی و غایت مطلوب نیست بلکه مقدمه

است برای منظور عالی‌تری و عدم اعتماد بر طاعت که گاهی خود آن طاعت ممکن است

حجاب راه شود و نیز اهمیت بسیار بعشق و محبت و دل و بیخودی و دل‌باختگی دادن و

یکی دانستن عارف و معروف و همه چیز را مظهر حق دیدن » .

سایر بزرگان صوفیه این عهد هم از قبیل ذوالنون مصری^۱ و بایزید بسطامی^۲

و حسین بن منصور حلاج^۳ و ابوبکر شبلی^۴ اگر چه هر يك با زبان مخصوصی افکار

صوفیان را بیان می‌کنند ولی همه آنها کم یا بیش متمایل بعقیده وحدت وجود اند و جز

خدا چیزی نمی‌بینند .

۱- متوفی در سال ۲۴۵ (نفحات الانس) .

۲- متوفی در سال ۲۶۱ (نفحات الانس) .

۳- حسین بن منصور حلاج بیضاوی که در سنه ۳۰۹ در بغداد کشته شد (نفحات الانس) .

۴- متوفی در سال ۳۳۴ (نفحات الانس) .

این تغییر در افکار و گفتار و رفتار صوفیان نظر مردم را جلب نموده مخصوصاً طبقه فقها این سخنان را برای جامعه مسلمین خطرناک می‌شمردند و صوفیه را ببدعت گذاری و گاهی الحاد و کفر متهم می‌سازند.

البته نتیجه این فشارها این است که بزرگان صوفیه بیش از پیش بقرآن و حدیث و تفسیر و ادله عقلیه و امثال آن متشبث می‌شوند و با همه مخالفتی که مبانی و اصول تصوف با تألیف و تصنیف کتاب دارد و برگفته ابو سعید ابوالخیر قدم اول تصوف پاره کردن دفتر و فراموش کردن علم است این طایفه هم بحکم ضرورت دست بکار تألیف و تصنیف می‌زنند و با سلاج کتاب بدفاع از خود برمی‌خیزند که بموقع خود شرح خواهیم داد.

ذوالنون مصری که بقول جامی رئیس و سر صوفیان محسوب است اول کسی است که برای فرار از اعتراض معتز ضین رموز صوفیانه بکار برده است و ابی ذوالنون از صوفیان معتدل است و در کلمات خود از معرفت الهی بیشتر صحبت می‌کند تا از اتحاد و وصول. خواجه عبدالله انصاری راجع بذوالنون می‌گوید: «ویش از وی مشایخ بودند ولیکن وی پیشین کسی بود که اشارت با عبارت آورد و از این طریق سخن گفت و چون جنید پدید آمد در طبقه دیگر این علم را ترتیب نهاد و بسط کرد و کتب ساخت و چون شبلی پدید آمد این علم را با سر منبر برد و آشکارا کرد چنانکه گفت ما این علم را در سردابها و خانه‌ها می‌گفتیم پنهان شبلی آمد و آنرا بر سر منبر برد و بر خلق آشکارا کرد ذوالنون گفت سه سفر کردم و سه علم آوردم در سفر اول علمی آوردم که خاص پذیرفت و عام پذیرفت و در سفر دوم علمی آوردم که خاص پذیرفت و عام نپذیرفت و در سفر سوم علمی آوردم که نه خاص پذیرفت و نه عام فیه قیقت شریداً طریداً وحیداً اول علم

۱- حتی جنید بغدادی با آنکه از صوفیان معتدل بوده و طریق او طریق «صحو» بوده است باز مورد تکفیر واقع شده است چنانکه شیخ عطار در تذکرة الاولیا در شرح حال او می‌گوید: «او را مصانیف عالی است در اشارات و حقایق و معانی و اول کسی که علم اشارت منتشر کرد او بود و با چنین روزگار بارها دشمنان و حاسدان بکفر و زندقه او گواهی دادند».

توبه بود که آن را خاص و عام قبول کنند و دوم علم نوکل و معاملات و محبت بود که خاص قبول کنند نه عام و سوم علم حقیقت بود که نه بطلاقت علم و عقل خلق بود در نیافتند و بر او مهجور کردند و بروی بانکار برخاستند تا آنگاه که از دنیا برفت در سنه خمس و اربعین و مائین^۱.

ذوالنون اهل کیمیا و فلسفه بوده و بطوریکه گفته خواهد شد از فلسفه نوافلاطونی اقتباس بسیار کرده و با تصوف آمیخته است بایزید بسطامی از ذوالنون مصری و جنید بغدادی نمد تراست و بانهور^۲ فکری مخصوصی افکار وحدت وجود را بیان نموده تا آنجا که «**لیس فی جبتی سوی الله**» میگوید و مؤسس فرقه مخصوصی در تصوف میشود که طریقه «سکر» نامیده میشود در حالیکه دسته معتدل مثل جنید و امثال او از اصحاب طریقه «صحو» محسوبند.

حسین بن منصور حلاج در طریقه وحدت وجود راه افراط می پیماید و آشکارا «**انا الحق**» میسراید و بالاخره بچرم هویدا کردن اسرار بر سر این دعوی جان میبازد حسین بن منصور حلاج بشکل منظم و مرتبی از اتحاد خدا و انسان سخن میراند و سخنان او است که بعدها مدار صحبت ابن العربی و غیره شد.

حاصل آنکه تصوف واقعی بدست مردمان این عهد تأسیس شد و اساس محکمی پیدا کرد البته در طول زمان تغییرات دیگری یافت که بیشتر آن راجع بتعبیرات و اصطلاحات و رسوم و ظواهر و چگونگی مقامات سیروسلوک و امثال آن است.

جنبه فلسفی تصوف بدست جماعتی از قبیل غزالی و ابن العربی و سهروردی انجام یافت. توفیق بین شرع و تصوف و دستورهای سیروسلوک و تعیین مقاماتی که سالک باید به پیماید و قوانین و اصول آن بارعایت اصول شرع و استناد بقرآن و حدیث بهمت مردمی از قبیل قشیری و ابونصر سراج و هجویری و غزالی صورت پذیرفت که در فصول آینده این کتاب گفته خواهد شد.

فعلاً نکته‌ای که در ضمن صحبت از خصوصیات تصوّف قرن سوم تذکرش لازم است این است که سه‌صفت اساسی مخصوص تصوّف قرن سوم را که مرحله پختگی و کمال آن محسوب است از تصوّف قرن دوم متمایز می‌سازد :

اول آنکه در این عهد تصوّف بتفکرو تدبّر و امعان نظر بیشتر اهمیت می‌دهد تا بر ریاضات شاقه باین معنی که زندگی سخت و پرمشقتی را که صوفیان عهد دوم از قبیل ابراهیم ادهم و رابعه عدویه و امثال آنها اساس نجات میدانستند صوفیان این دوره از قبیل جنید و بیروانش کنار می‌گذارند یا لااقل کمتر مهم می‌شمرند باضافه زهد و ترک دنیا و طاعت و عبادت وسیله است نه غایت و مقدمه وصول بمنظور عالیتری است نه مطلوب و مقصود نهائی چنانکه جنید بلباس علما در می‌آید و بگفته عطار در تذکرة الاولیا^۱ ابو بکر شبلی^۲ و ابو حفص حداد^۳ با تجمل و تکلف از یکدیگر پذیرائی می‌کنند .

با یزید بادامه ریاضت و زهد قائل نیست و معتقد است که سالک باید از دنیا و آخرت و خود بگذرد و باصل موضوع و منظور ریردازد و ابو سعید خراسانی^۴ میگوید: « جوع طعام مر تاضین و تفکر خوراک عرفا است » .

۱- تذکرة الاولیا ج ۱ صفحه ۳۲۸ و ج ۲ صفحه ۱۰ ۲- متوفی در سال ۳۳۴ (این خلکان و جامی در نفعات الانس) .

۳- باختلاف روایات متوفی در سال ۲۵۲ یا ۲۶۴ یا ۲۶۵ یا ۲۷۰ . شاید حکایت ملاقاتی که مابین ابو حفص حداد و شبلی نوشته‌اند راجع بملاقات این اخیر با جنید (متوفی در سال ۲۹۷) باشد چه شبلی مدتها یعنی قریب دو ثلث قرن بعد از ابو حفص میزیسته . اشاره‌ای بملاقات ابو حفص حداد و جنید در سمعانی هست . معتزله ابو حفص حداد را از شیوخ شیعه امامیه می‌شمرده و بزندقه متهم می‌داشته‌اند اما امامیه از پذیرفتن حداد در عهد شیوخ و متکلمین خود ابا می‌کرده و از انتساب او بخود تبری می‌جسته‌اند (برای شرح حال و آراء او رجوع شود بکتاب الانتصار ابوالحسن خباط صفحات ۹۷ و ۱۵۰ و ۱۵۲ و شافعی سید مرتضی صفحه ۱۳ و رجال کشی و انساب سمعانی صفحه ۱۵۸ و خاندان نوبخشی صفحه ۸۳) . سمعانی از يك حداد صوفی نیشابوری دیگری نیز صحبت می‌دارد که در رجب ۳۳۶ فوت کرده ولی نام او حسن بن یعقوب بن یوسف است در صورتیکه نام ابو حفص حداد نیشابوری بقول مشهور « عمرو بن سلمه » است .

۴- متوفی در سال ۲۸۶ » .

خلاصه آنکه در این دوره جنبه نظری تصوف اهمیت یافته جنبه عملی را تحت الشعاع خود قرار میدهد.

دوم آنکه شیوع افکار وحدت وجودی چنین نتیجه داده بود که صوفیه «اتصال بخدا» را تنها منظور و مقصود صوفی میدانستند و از این منظور عالی که گذشت دیگر بهیچ چیز اهمیت نمیدادند.

این افکار و آراء نظراً و عملاً نزد فقها و متشرعین پسندیده نبود و خطرناک شمرده میشد باین معنی که اضافه بر آنکه اعتقاد بوحثت وجود بعقیده اهل ظاهر مخالف با توحید اسلام شمرده میشد بعضی از صوفیان واقعی باحکام شرع نمی نهادند و باین جهت نیز دائماً از طرف فقها ملامت میشدند حتی بعضی از بزرگان خود صوفیه از قبیل قشیری و هجویری این دسته لایبالی را سرزنش کرده اند.

جماعتی از بزرگان صوفیه کوشیده اند که تصوف و اسلام یعنی شریعت و طریقت را بایکدیگر وفق دهند و بین آن دو موافقتی برقرار نمایند مثلاً اصحاب صحوی و پیوسته بدفاع از اصحاب سکر برخاسته و کلمات آنها را تفسیر و توجیه کرده اند و معاذیری برای آن سخنان تراشیده اند و بوجهی از وجوه گفتارهای زنده آنها را موافق شرع جلوه داده اند.

البته این نکته را باید دانست که همه صوفیان این عهد در همه این عقائد بایکدیگر شریک نبوده اند و اینکه میگوئیم تصوف در این عهد بکمال رسید مقصود این نیست که طرق صوفیانه عهد دوم یکباره از میان رفته باشد بلکه واقع این است که در همان حالیکه دسته‌ئی با نهایت حرارت و شور پیرو تصوف پخته و کامل العیار این عصر بودند دسته‌های دیگر هم از حیث سیر و سلوک و طرز فکر و سخن گفتار و رفتار کمال مشابهت را بصوفیان قرن دوم داشتند حتی بعضی از آنها زهاد و مرئضین معتدل صدر اسلام را بخاطر میآوردند در هر ناحیه‌ئی يك قسم تصوف بیشتر رشد و نمو داشته است مثلاً صوفیان خراسان نوعاً افراطی و دارای وسعت نظر و از پیروان محکم عقیده وحدت وجود

و غالباً از اصحاب سکر بوده‌اند و حریت فکری و آزاد منشی آنها بمراتب بیشتر از صوفیان عراق و سایر نقاط بوده است .

اضافه بر این نکته قابل ذکر این است که تصوف در هر کسی رنگ مخصوصی داشته یعنی در عین آنکه هر فرقه‌ئی از صوفیه اصول مشترکی داشته‌اند باز شخصیت افراد محفوظ بوده و هر کسی طرز فکر و فهم و سلیقه‌ئی مخصوص بخود داشته‌است چنانکه این مسئله امروز هم در بین عرفا مشاهده میشود و اصولاً در جمیع مسائل نظری و عقیده‌ئی این حکم صدق میکند .

سوم آنکه صوفیه در این عهد بشکل حزب و فرقه خاصی درآمدند یعنی خصوصیات حزبی و مقررات و رسوم و آداب فرقه‌ئی پیدا کردند و هر حزبی تحت راهنمایی و سرپرستی شیخ و مرشد و پیری درآمد و شیخ یا مرشد و پیر کاملاً بر مریدان مسلط بود و اعمال آنها را تحت مراقبت داشت و هر فردی را وادار میکرد که از او امر مرشد پیروی کند و نظامات را رعایت نماید .

احزاب و فرق مختلف صوفیه در سیر و سلوک راههای مختلفی داشتند و با آنکه منظور همه صوفیان يك چیز بود هر فرقه‌ئی راهی را از دیگرین طرق وصول بمقصد فرض میکرد و در آن طریق سالك بود چنانکه امروز هم با اشتراك منظور صوفیه همین فرقها دیده میشود و چنانکه گفته خواهد شد پیدا شدن خانقاه نتیجه همین شکل خاص پیدا کردن فرق مختلفه صوفیه است ^۱ .

۱ - اینک نام بعضی از پیشوایان و معارف صوفیه که از اواسط قرن دوم هجری تا آخر قرن سوم میزیسته‌اند با تاریخ وفات هر يك از آنها بعد از نامشان ذیلاً نقل میشود و هر که شرح حال و اقوال آنها را بتفصیل بخواهد رجوع کند بکتاب معتبره صوفیه از قبیل لسع و کشف المحجوب و رساله شیری و احیاء العلوم و کیمیای سعادت غزالی و عوارف المعارف و تذکرة الاولیاء و تنفحات الانس بابتکب تواریخ و تراجم احوال از قبیل و فیات ابن خلکان و حلیة الاولیاء ابونعیم و صفوة الصفوة ابن الجوزی و امثال آنها تا بترجمه حال و چگونگی اقوال و آراء آنها آگاه شود.
بقیه پاوردقی در صفحه ۵۹

منابع غیر اسلامی تصوف

بطوریکه گفته شد از اواخر قرن دوم هجری و مخصوصاً در قسمت اول قرن سوم افکار تازه‌ئی از قبیل عشق و محبت و عرفان و معرفت و فنا و بقا و امثال آن وارد تصوف شد که با اصول و افکار قدیم یعنی زهد و تعبد و طلب نجات اخروی و غیره متوازن یا پیش می‌رفت .

تاریخ وفات عرفائی که ذیلاً نام آنها ذکر میشود مطابق است با ضبط نفحات الانس مگردر مواردیکه تصریح شده که از مأخذ دیگری نقل شده است .

۱۳۵	(رفیات الاعیان ابن خلکان و بقول وفات او را سال ۱۸۵ نوشته اند)	رابنه عدویه
۲۴۵	ذوالنون مصری	ابوهاشم صوفی
۲۴۵	ابوتراب نخشبی	سقیان نوری
۲۵۳	سری سقطی	ابراهیم بن ادهم
۲۵۵	زکریا بن یحیی هروی	داود طائی
۲۵۸	یحیی بن معاذ رازی	شقیق بلخی
۲۶۱	بایزید بسطامی	فضیل بن عیاض
۲۶۴	ابوحفص حداد	معروف کرخی
۲۶۵	ابواسحق نیشابوری	ابوسلیمان دارانی
۲۷۰ (بعد از ۲۷۰)	شاه بن شجاع کرمانی	فتح بن علی الوصلی
و بعضی نوشته اند قبل از ۳۰۰)		بشر بن حارث حافی
۲۷۱	حمدون قصار	احمد بن الحواری
۲۷۳	فتح بن شخرف مروزی	حاتم بن عنوان اصم
۲۸۰	علی بن سهل اصفهانی	ابو حامد بلخی
۲۸۳	سهل بن عبدالله تستری	ابوالعباس حمزة بن محمد هروی ۲۴۱
۲۸۶	ابوسعید خراز	مجاسبی ۲۴۳
۲۸۸	عباس بن حمزه نیشابوری	

بقیه پاورقی در صفحه ۶۰

با پیدا شدن افکار جدید رموز و تعبیرات اسرار آمیز خاصی نیز بمیان آمد
و مخصوصاً توصیه میشد که اسرار حق باید از نامحرم مکتوم بماند و هر که با سرار الهی
آشنا شد باید مهر خاموشی بر دهان زندولب از افشا بر بندد. شیخ عطار میگوید که
بزرگی گفت آن شب که حسین بن منصور حلاج را بردار کرده بودند تاروز زیر آن
دار بودم و نماز میکردم چون روز شد هانفی آواز داد: «او را اطلاعی دادیم بر سر»
از اسرار خود پس کسی که سر "ملوک فاش کند سزای او این است" ^۱ و نیز از قول
شبللی نقل میکنند که او گفته که آن شب بسرگور او شدم و تا بامداد نماز کردم سحرگاه
مناجات کردم خواب بر من غلبه کرد «بخواب دیدم که قیامت است و از حق فرمان
آمده که این از آن کردم که سر" ما با غیر گفت" ^۲ .
وقتی حسین منصور حلاج نزد جنید رفت و از صحو و سکر سخن راند جنید
او را ملامت کرد و با اعتدال دعوت نموده گفت: «ومن ای پسر منصور در کلام توفضولی
بسیار می بینم و عبارات بی معنی" ^۳ .

ابوحمزه بغدادی	۲۸۹	جنید بغدادی (یا ۲۹۸ و ۲۹۹)
ابوحمزه خراسانی	۲۹۰	ابو عثمان حیری ۲۹۸
ابراهیم خواص	۲۹۱	ابوالعباس بن مسروق طوسی ۲۹۹
ابوالحسین نوری	۲۹۵	ابوعبدالله مغربی ۲۹۹
عمرو بن عثمان مکی صوفی	۲۹۶	مشاد دینوری ۲۹۹

سنون محب (بعد از جنید وفات یافته رجوع شود بجزء ثانی صفوة الصفوة)

رویم بن احمد ۳۰۳ (جزء ثانی صفوة الصفوة چاپ هند صفحه ۲۵۰)

یوسف بن حسین رازی ۳۰۳ (یا ۳۰۴)

حسین بن منصور حلاج ۳۰۹ (وفیات الاعیان ابن خلکان)

ابو نصر سراج که در سنه ۳۷۸ وفات کرده در کتاب الملع تقریباً دوست نفر صوفی که
از بزرگان شمرده میشده اند تا زمان خود نام برده است.

۱- حافظ میفرماید:

«گفت آن بارکز او کشت سردار بلند جرمش این بود که اسرار هویدا میکرد»

۲- تذکرة الاولیا ج ۲ صفحه ۲۶ ۳- تذکرة الاولیا ج ۲ صفحه ۱۲

حاصل آنکه سالخورده‌گان صوفیه و مردم با حزم و تجربه آنها بسایرین تعلیم میدادند که از افشای اسرار خود داری کنند^۱ و اگر اظهار و افشا ضروری باشد باید بر موز و اصطلاحات مخصوص متوسل شوند و البته واضح است که این احتیاطها ناشی از آن است که تصوف رنگ دیگری گرفته و از زهد ساده عهدهای اول خارج شده بافکار و آراء تازه‌ئی آغشته گشته چندانکه مورد اعتراض و حمله فقها و علما واقع شده است زیرا همه این آراء و افکار تازه بالاخره بر اساس وحدت وجود قرار میگیرد. عقیده بوحث وجود که مدار عقائد صوفیه این دوره است مزاحم مفهوم فقها و متشرعین است از خدا زیرا مفهوم فقها و متشرعین از خدای اسلام تقریباً باین عبارت ممکن است تعبیر شود که «خالقی است خارج از خلق و هستی‌ای است غیر ممازج با اشیاء» در حالیکه مفهوم صوفیه قرن سوم از خدا باین عبارت ممکن است در آید که «خدا» هستی «حقیقی» یعنی وجود واحد حقیقی ساری در همه اشیاء است که هستی مطلق است «بود» مطلق او است و مابقی همه «نمود»^۲.

۱- حفظ سر- در ادوار بعد از اصول مهمه تصوف شمرده میشده و همه متفق بوده‌اند بر اینکه اسرار الهی و غوامض باید از نامحرمان و مبتدیان مخفی بماند مولانا جلال الدین رومی در مجلد پنجم مثنوی در بیان «توبه نصوح» میگوید:

لب خموش و دل پر از آوازاها
رازها دانسته و پوشیده اند
مهر کردند و دهانش دوختند
هر که را اسرار حق آموختند

و همچنین در مجلد اول مثنوی در حکایت عاشق شدن پادشاه بر کنیزك میگوید:

زود گردد پا مراد خویش جفت
سر- آن سر سبزی بستان شود

و نیز در مقدمه مجلد سوم مثنوی میفرماید:

تا نگویی سر- سلطان را بکس
کوش آن کس نوشد اسرار جلال
تا نریزی قند را پیش مکس
کوچو سوسن ده زبان افتاد لال

۲- شیخ محمود شبستری از عرفای بزرگ اوائل قرن هشتم در گلشن راز میگوید:

عدم آئینه هستی است مطلق
کز او پیداست عکس تابش حق

بسیاری از مسلمین و فقها این عقیده را مخالف توحید اسلام شمرده بدعت حتی کفر دانستند و کار بجائی کشید که بعضی از صوفیان پرشور و جسور که نمیتوانستند خاموش بنشینند و بدون رعایت احتیاط و توسل بر موز و تعبیرات مبهم با صراحت لهجه بابر از عقیده پرداختند جان بر سر آن باختند.

بعضی از محققین اعم از شرقی یا غربی مخصوصاً آنهایی که بعد کافی تعمق و تتبع و پختگی نداشته‌اند همین که عقیده بوحدت وجود و برخی دیگر از عقائد صوفیه را با صورت ظاهر عقائد اسلامی مخالف یافته‌اند بطور قطع حکم کرده‌اند که آن عقائد از منابع غیر اسلامی وارد تصوف شده است و هر يك تصوف را بمنبع و منشأ مخصوصی منسوب داشته و همان منبع را یگانه سرچشمه فرض کرده‌اند مثلاً جماعتی تصوف را عکس العمل فکر ایرانی مغلوب در مقابل مذهب سامی فاتح دانسته‌اند و از این اشکال صرف نظر کرده‌اند که بعضی از پیشروان تصوف از بومیان سوریه و مصر و از نژاد خالص عرب بوده که هیچ تناسبی با افکار آریائی و نژاد ایرانی نداشته‌اند.

در او عکسی شد اندر حال حاصل
یکی را چون شمردی گشت بسیار
و لیکن نبودش هرگز نهایت
وز او با ظاهر آمد گنج مخفی
که تا پیدا بینی گنج پنهان
چو چشم عکس دروی شخص پنهان
بدیده دیده را دیده که دیده است
از این پاکیزه تر نبود بیانی
هم او بیننده هم دیده است و دیدار

شیخ فریدالدین عطار در اسرارنامه میگوید (چاپ طهران صفحه ۷)

توئی گنج و همه عالم طلسم است
که بر هر ذره میتابد ز ذرات
دو عالم تمّ وجه الله بینم

عدم چون گشت هستی را مقابل
شد آن وحدت از این کثرت پدیدار
عدد گر چه یکی دارد بدایت
عدم در ذات خود چون بود صافی
حدیث کنت کنزاً را فرو خوان
عدم آئینه عالم عکس و انسان
تو چشم عکسی و او نور دیده است
جهان انسان شد و انسان جهانی
چو نیکو بنگری در اصل این کار

توئی معنی و بیرون تو اسم است
زهی فرّ حضور نور آن ذات
ترا بر ذره ذره راه بینم

جماعتی منشأ تصوف اسلامی را تعلیمات بودائی شمرده‌اند غافل از آنکه تأثیر هندی در تمدن اسلام متعلق بدوره‌های بعد تر است و همچنین فلسفه نو افلاطونی و حکمت عرفا و اشراقیون قبل از اسلام را تنها سرچشمه تصوف شمردن هر يك باشکالی بر می‌خورد البته خود صوفیان می‌گویند مأخذ تصوف قرآن و حدیث است و بس و برای آنهاییکه در تاریخ تصوف سیر کرده‌اند روشن است که مشایخ صوفیه ناچه اندازه این پیش بینی را کرده و چگونه تکیه گاه جمیع عقائد خود را قرآن و حدیث قرار داده‌اند و هر جا هم که ظاهر قرآن بالاستناد جستن موافق نبوده بتأویل متوسل شده‌اند و نه فقط مفاهیم خود را از قرآن معنای واقعی قرآن دانسته‌اند بلکه معتقد بوده‌اند که اسلام حقیقی واقعی عبارت از تصوف است و بس. بطوریکه قبلاً اشاره شد قرآن خود اگر کاملاً با تصوف مناسب نباشد لا اقل زمینه را مناسب کرده است و لهجه زاهدانه بعضی آیات مخصوصاً آیات مکی با کمال وضوح و صراحت در حکم اساس تعلیمات محسوب است و همچنین بسیاری از آیات مدنی مؤید این معنی است یعنی در همان موقعیکه غالب عربها در انتظار غنائم بشور آمده بودند باز قرآن میفرماید که منظور از غزوات تنها فواید مادی نیست بلکه غایت عالی تری باید محرك مؤمنین باشد :

«تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ» یا
«تَرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ»

باضافه بطوریکه گفته شد حال بعضی آیات قرآن طوری است که تأویلات و تعبیرات صوفیانه را قبول می‌کنند و هر محققى باین موضوع برخورد کرده که بواسطه ذوق و جوهر بودن آیات قرآن اسلام تا چه اندازه مستعد اخذ افکار و آراء سایرین است که یکی از آن موارد عدیده تصوف است ولی این مسئله نباید سبب شود که حکم کلی نموده بگوئیم که تصوف عبارت از عناصر خارجی است که رنگ اسلام پذیرفته و یا مانند خود صوفیه معتقد شویم که تصوف جز قرآن و حدیث منشأ و مبدئی ندارد و این قبیل احکام قطعی و کلی و بتی نه فقط در مورد تصوف بلکه در غالب مباحث مخصوصاً در مسائل

عقیده‌ئی بی اعتبار است هیچوقت يك چیز را نباید علت ناقه‌شمر دبلکه باید در جستجوی
علل عدیده برآمد.

تمام منابعی را که سر چشمه تصوف فرض نموده و حکم هائی کرده‌اند همه
تا اندازه‌ئی و تا حد معینی صحیح است و هر يك از آنها جزئی از علت ناقه است ولی
هیچ يك هم علت ناقه محسوب نیست.

واقع امر این است که تصوف طریقه مر کب و بسیار پیچ در پیچی است و منابع
مختلف و متنوع داشته و از سر چشمه‌های متعدد آب خورده است. صوفیه هم از حیث
مذاق و سلیقه التقاطی بوده و مانند مردمان متعصب و خشك هیچوقت پای خود را
بيك جا نبسته‌اند باین معنی همینکه رأی و عقیده‌ئی را موافق ذوق و حال خود یافته‌اند
منتسب بهر کس و هر جا بوده گرفته‌اند و همیشه لسان حالشان این بوده که:

«شاخ گل هر جا که میروید گل است خم مل هر جا که میجو شد مل است»

حاصل آنکه از هر خرمنی خوشه‌ئی بدست آورده و از هر گوشه‌ئی تمتعی
برده‌اند ولی این نکته را هم باید در نظر داشت که تصوف مسلکی بوده پر شور و پر جان
و نهضتی دارای روح حیات و صوفیه عناصر مختلفی را که از منابع متنوعه گرفته‌اند
بمنحو خشك و ساده‌ئی آنرا اقتباس نکرده‌اند بلکه آن عناصر خارجی را در بونه ذوق
مخصوص بخود ذوب نموده و بشکل يك چیز مستقل بدیع جدا گانه و يك امر وحدانی
در آورده‌اند که فقط با تجزیه و تحلیل دقیق میتوان به عناصری که دست در تر کیب مزيج
تصوف داشته‌اند پی برد و آن عناصر خارجی را شناخت.^۱

۱- بهترین مثال مشوی مولوی مولانا جلال الدین رومی است که مغزنی است از مسائل دقیقه علوم مختلفه
و غوامض اسرار خلقت و عجائب معرفة النفس و تجزیه و تحلیل قوای معقول و تدبر در تغییرات و
تحولات دائمی هالم خلقت و سیر در زندگانی مادی و معنوی افراد بشر و امثال آن که با مسائل
جزئی و زندگانی خصوصی افراد در هم آمیخته شده و بشکل قصص یا تفسیر و توضیح آیات قرآن
و شرح احادیث بیان شده است و در همه جا با مهارت و احاطه تام و با روح مسرت و شادمانی و
خوش بینی و انبساطی که مخصوص بزرگان صوفیه است از مسائل خصوصی و جزئی نتایج عمومی
و کلی گرفته است.

حاصل آنکه تصوف منابع مختلف و متنوع داشته و یکی از منابع مهم که مبداء نهضت تصوف اسلامی و منشاء آن محسوب است و از آنجا شروع شده دیانت اسلام است که بتدریج در طی تکامل و تطور عواملی از خارج گرفته آنها را تحلیل و جذب کرده و بشکل فکر اسلامی در آورده است.

هر گاه فرض کنیم که اسلام بهیچ وجه با مذاهب و فلسفه‌ها و عقائد و آراء سایر ملل تماس پیدا نکرده بود باز یک قسم تصوفی در اسلام پیدا میشد زیرا انچه‌هایی از تصوف در خود اسلام موجود بود. باین معنی که تأثیرات فکری که از ناحیه ملل غیر مسلمان در عالم اسلام شیوع یافت فقط محرک و مقوی بوده برای تمایلات مختلفه‌ئی که در خود اسلام موجود بوده است حتی مؤثرات خارجی که مورد پسند صوفیه نشده بتوبه خود عکس العمل فکری دیگری بوجود آورده است باین معنی که افکار و آراء مأخوذ از منابع غیر اسلامی اگر مقبول مذاق صوفیه واقع شده بمد تصوف اسلامی شده و اگر مقبول واقع نشده باز خالی از تأثیر نبوده و فکر تازه‌ئی برانگیزانده است و بهر صورت نفیاً یا اثباتاً تأثیری بوجود آورده است.

اینک مهم ترین منابع غیر اسلامی تصوف را که عبارتند از دیانت مسیحیه و فلسفه نوافلاطونی و حکمت اشراقی عرفای قبل از اسلام و افکار و آراء بودائی در اینجا ذکر میکنیم :

دیانت مسیحی

رهبانیت و زهدنه فقط از تعالیم انجیل استنباط میشود بلکه از مهم ترین تعلیمات آن و موافق با روح مسیحیت است و میتوان گفت که بیش از هر مذهبی مستعد اخذ آراء زاهدانه و عارفانه است.

مدتها قبل از ظهور اسلام افکار عرفانی در دیانت مسیح و یهود تمکن یافته بود و افکار و تعبیرات فیلون حکیم یهودی که در سالهای اول قرن اول میلاد با تورات

همان تأویلات و تفسیرات عارفانه‌ئی را کرد که بعدها صوفیه باقرآن کردند و نیز آراء
فلوطین که در اصطلاح ملل و نحل اسلامی « شیخ یونانی » نامیده شده و فلسفه
نو افلاطونی همه در مسیحیت رسوخ بسیار داشته است .

جماعتی از مسیحیان بنام مرتاضین و تارکین دنیا در همه جا می‌گشته‌اند^۱
و در اشعار و تواریخ دوره جاهلیت نام يك عده زاهد از قبیل امیه بن ابی الصلت و صوفیه
برده شده و نیز تفامیلی از عادات و اخلاق مرتاضین مسیحی باقی مانده است .

۱ - در کتب تواریخ و تراجم احوال حکایات گوناگون از سیاحان مسیحی و مکالمه آنها
با مسلمین دیده میشود و نیز حکایاتی از عده‌ئی از تارکین دنیا که در گردش بوده‌اند نقل شده است .
اصطلاح « اثواب السیاحه » مترادف با « لباس رهبانیت » استعمال میشده است و گاهی
پوشیدن « جامه سیاحت » بمعنی « اعراض از دنیا » و « ترك دنیا گفتن » استعمال شده است
دمیری در کتاب « حیاة الحيوان الکبری » در ذیل کلمه « عقرب » حکایتی باین تفصیل نقل میکند
که وقتی ذوالنون مصری در کنار رودخانه نیل عقربی را دید که بکنار نهر آمد ناگهان غوکی
از آب بیرون آمده عقرب را که بر پشت او سوار شد بطرف دیگر نهر برد و در آنجا عقرب بخشکی
جسته رو بدرخت بزرگی روان شد ذوالنون گفته در سایه درخت جوان مستی را خفته دیدم و باخود
گفتم که اینك عقرب این جوان خفته را خواهد گزید طولی نکشید که اژدهائی را دیدم که بطرف
جوان می‌آمد و آن عقرب برجسته بینی اژدها را گزید چنانکه اژدها کشته شد آنگاه عقرب بطرف
نهر برگشته دو باره بر پشت همان غوک سوار شده بطرف دیگر نیل رفت ذوالنون صبر کرد
تا جوان بیدار شده و آنچه را دیده بود برای او نقل کرد آنگاه میگوید که آن جوان توبه کرد
و لباس اهل دنیا را کنده بزنی تارکین دنیا در آمد « کتاب ونزع لباس اللہ و لبس اثواب السیاحه » .
ابن الجوزی در کتاب تلخیص ابلیس در باب « ذکر تلخیص ابلیس علی الصوفیة فی الاسفار
والسیاحه » میگوید که سیاحت خروج بدون داشتن مقصود و حاجت است و این مخالف سنت رسول
است و احادیثی نقل میکند که از جمله این است که پیغمبر فرموده : « لا زمام و لا خزام و لا
رهبانیه و لا تبتل و لا سیاحه فی الاسلام » که « زمام » عبارت از حلقه در بینی آویختن و « خزام »
عبارت از قرار دادن حلقه موئین در یکی از دو جانب منخرین و « تبتل » ترك نکاح و « سیاحه »
ترك شهر و گردش در زمین بوده است .

و نیز حدیث دیگری نقل میکند باین مضمون که مردی از پیغمبر پرسید که آیا اذن میدهی
« سیاحت » کنم پیغمبر فرمود : « ان سیاحه امتی الجهاد فی سبیل اللہ » و نیز در حدیث عثمان بن
مظعون وارد شده که به پیغمبر عرض کرد دلم میخواهد در زمین بگردم پیغمبر فرمود : « مهلاً یا عثمان
بقیه باورقی در صفحه ۶۷

از حکایاتی که از صدر اسلام برای ما باقی مانده نیز بتماس مسلمانها با رهبان مسیحی پی میبریم^۱ مثلاً در حکایتی که قبلاً راجع به عثمان بن مظعون که یکی از زهاد صحابه پیغمبر بوده نقل کردیم ملاحظه شد که جزو تصمیم‌هایی که بر ترك دنیا و زن و فرزند گرفته بود میگفت «اربدان اختصی» یعنی میخواهم خود را از مردی بپندازم و اخصاء کنم و بطوریکه جاحظ در «الحيوان» میگوید این اختصاء از اعمال رهبان مسیحی بوده است^۲.

انتشار اسلام در سوریه و عراق و مصر تماس مسلمانها را با راهبین مسیحی بیشتر کرد^۳ و بهتر از بیشتر عبادات و اعمال و افکار و گفته‌های آنها وقوف یافتند و بسیاری از آنها را پذیرفتند بطوریکه بعضی از دشمنان مسلمان صوفیه در مقام سرزنش آنها را مشتبه براهبین مسیحی شمرده‌اند.

فان سیاحة امتی الفزوفی سبیل الله و الحج والعمره و نیز رجوع شود به جزء سوم احیاء علوم الدین چاپ مصر.

و یکی از معانی کلمه «مسیح» بمعنی وصفی در عربی مرد سیاح و جهان پیماست و یکی از وجوه تلقب عیسی بمسیح را بعضی همین معنی فرض میکرده‌اند (رجوع شود بجواشی حضرت استاد علامه آقای محمد قزوینی بردیوان حافظ چاپ وزارت فرهنگ صفحه «قه») . در مقاله سی و پنجم از مقامات بدیع الزمان همدانی میگوید: «فلما رایت الدهر قد صعب فخرجت اسبح کانی المسیح فجوات خراسان الخراب منها و العمران الی کرمان و سجستان و ختلان الی طبرستان و عمان الی جرجان الخ».

۱- مراجعه شود به کتاب تلخیص ابلیس باب «نقد مسالك الصوفیه فی لباسهم» از جمله میگوید شخص پشمینه پوشی نزد حماد آمد و حماد بلباس او اشاره نموده گفت «ضع عنک نصرانیتک هذه» و نیز میگوید که پشمینه پوشی نزد ابوالعالیه آمد و او گفت: «انما هذه ثياب الرهبان».

۲- هجویری در کشف المحجوب (صفحه ۲۶۴ چاپ ژوکوفسکی) حکایتی از ابوعلی سیاه مروزی متوفی در سال ۴۲۴ نقل میکند که وقتی بفکر قطع آلت تناسل خویش افتاده و بعد از آن قصد منصرف شده است و معلوم میشود که تا مدتها این فکر در دماغ سالکین پیدا میشده است.

۳- شیخ عطار در تذکرة الاولیا در شرح حال ابراهیم خواص متوفی در سال ۲۹۱ دو حکایت نوشته یکی از ملاقات ابراهیم خواص در بادیه با جوانی ترسا و دیگر از ملاقات او با پیر راهب دیر نشین.

بتدریج گفته‌های انجیل در بیانات مرتاضین و زهاد و پیشروان تصوف بیشتر دیده می‌شود از جمله چنانکه مر گولیوٹ مستشرق معروف انگلیزی بر خورده‌است در نوشته‌هایی که از حارث محاسبی^۱ یکی از اولین نویسندگان صوفی معاصر چنید بغدادی برای ما باقی مانده استعارات بسیار از انجیل دیده می‌شود و ما در این جا برای روشن ساختن و تأیید این حدس بعضی از گفته‌های محاسبی را از تذکرة الاولیاء عطار نقل می‌کنیم تا مشابهت بین آراء و سخنان او و تعالیم انجیل روشن شود :

عطار می‌گوید: «در محاسبه مبالغتی تمام داشت چنانکه او را محاسبی بدین جهت گفتندی و گفت اهل محاسبه را چند خصلت است که بیازموده‌اند در سخن گفتن که چون قیام نموده‌اند بتوفیق حق تعالی بمنازل شریف پیوسته‌اند و همه چیزها بقوت عزم دست دهد و بقر کردن هوا و نفس که هر که را عزم قوی باشد مخالفت هوا بروی آسان باشد پس عزم قوی دار و بر این خصلت‌ها مواظبت نمای که این مجرب است اول خصلت آن است که بخدای سو گند یاد نکنی نه بر است و نه بدروغ و نه بسه و نه بعمد و دوم از دروغ پرهیز کنی و سوم وعده خلاف نکنی چون وفا توانی کرد و نا توانی کس را وعده مده که این بصواب نزدیک است و چهارم آنکه هیچ کس را لعنت نکنی اگر چه ظلم کرده باشد و پنجم دعاء بد نکنی نه بگفتار و نه بکردار و مکافات نجوئی و برای خدا تحمل کنی و ششم بر هیچ کس گواهی ندهی نه بکفر و نه بشرك و نه بتفاق که این بر حمت بر خلق نزدیکتر است و از مقت خدای تعالی دور تر است و هفتم آنکه قصد معصیت نکنی نه در ظاهر و نه در باطن و جوارح خود را از همه باز داری و هشتم آنکه رنج خود بر هیچ کس نیفت کنی و بار خود اندک و بسیار از همه کس برداری در آنچه بدان محتاج باشی و در آنچه بدان مستغنی باشی و نهم آنکه طمع از خلائق بریده گردانی و از همه نا امید شوی از آنچه دارند و دهم آنکه بلمندی درجه و استکمال عزت نزدیک خدای و نزدیک

۱- ابن الجوزی کتب او را «کتب بدع و ضلالت» می‌شمارد (تلیس ایللیس صفحه ۱۷۷)

خلق بر آنچه خواهد در دنیا و آخرت بدان سبب بدست توان کرد که هیچ کس رانه بینی از فرزندان آدم مگر که او را از خود بهتر دانی» و گفت «صادق آن باشد که او را بابك نبود اگرش نزدك خلق هیچ مقدار نماند و جهت صلاح دل خویش داند و دوست ندارد که مردمان ذره ئی اعمال او به بینند».

اینك این گفته ها را با آنچه در اناجیل مذکور است مقایسه نمائیم تا مشابهتی که مر گولیوٹ معتقد است روشن شود البته ممکن است اعتراض شود که مناسبت بین سخنان حارث محاسبی و سخنان منقول از اناجیل فی الواقع بسیار بعید و اقتباس یکی از دیگری بکلی رجماً بالغیب باشد باین معنی که صرف از ادب اب توارد باشد زیرا عموم عباد و نساك همین مطالب عامه را باختلاف عبارات بمردم توصیه نموده اند بدون اینکه یکی از دیگری مأخوذ باشد و ما هم اصراری در اثبات صحت نظر مر گولیوٹ نداریم با وجود این چون این گفتارها از حیث لحن و طرز ادا با یکدیگر شبیه اند و مؤیدات دیگری هم برای موضوع تأثیر زهاد و راهبین مسیحی در صوفیه قرون اول اسلام هست دخول در این بحث را خالی از فائده نمیشماریم.

در باب پنجم انجیل متی میگوید: «باز شنیده اید که باولین گفته شده است که قسم دروغ مخور بلکه قسم های خود را بخداوند وفا کن لیکن من بشما میگویم هرگز قسم مخورید نه بآسمان زیرا که عرش خداست و نه بزمین زیرا که پای انداز او است و نه باورشلیم زیرا که شهر پادشاه عظیم است و نه بسر خود قسم یاد کن زیرا که موئی را سفید یا سیاه نمیتوانی کرد بلکه سخن شما بلی و نی نی باشد زیرا که زیاده بر این از شریر است».

«شنیده اید که گفته شده است همسایه خود را محبت نما و با دشمن خود عداوت کن اما من بشما میگویم که دشمنان خود را محبت نمائید و برای لعن کنندگان خود برکت بطلبید و بآنانیکه از شما نفرت کنند احسان کنید و بهر که بشما دشنام دهد و جفا رساند دعای خیر کنید تا پدر خود را که در آسمان است پسران شوید زیرا

که آفتاب خود را بر بدن و نیکن طالع میسازد و باران بر عادلان و ظالمان میباراند.^۱
 «شنیده‌اید که باولین گفته شده است زنا مکن لیکن من بشما میگویم هر کس
 بزنی نظر شهوت اندازد هماندم در دل خود با او زنا کرده است پس اگر چشم راست
 ترا بلغزاند قلعش کن و از خود دور انداز زیرا ترا بهتر آن است که عضوی از اعضایت
 تپاه گردد از آنکه تمام بدنت در جهنم افکنده شود و اگر دست راست ترا بلغزاند قطعش
 کن و از خود دور انداز زیرا ترا مفیدتر آن است که عضوی از اعضای تو نابود شود از
 آنکه کل جسدت در دوزخ افکنده شود».

«خوشحال باشید چون شمارا فحش گویند و جفا رسانند».

یکی از چیزهایی که در بین زهاد مسلمین در قرن دوم انتشار یافت خودداری
 از خوردن غذاهای حیوانی^۱ است که از عادات رهبان و نساك مسیحی است.
 حدیث ظاهراً معمولی هم برضد این عادت ساخته شده است که هر که چهار روز
 حیوانی نخورد بسوء اخلاق و بکمی عقل دچار خواهد شد و باین مناسبت است که
 مالك دینار گفته است: «ندانم که آن چه معنی است آن سخن را که هر که چهار روز
 گوشت نخورد عقل او نقصان گیرد و من بیست سال است که نخورده‌ام و عقل من
 هر روز زیادت است»^۲.

اضافه بر اینها دو چیز دیگر ظاهراً تمام‌قادر زیادی تحت تأثیر مسیحیت در زهاد
 و پیشروان تصوف پیدا شده است یکی «ذکر» و دیگری «توکل».

مطابق اصول اسلامی نماز از جمله واجبات است که مطابق اصول و تربیت معینی
 در ساعات و اوقات معلومی باید بجا آورده شود بسیاری از صوفیان قرون اول

۱- رجوع شود به تلبیس ابلیس باب «نقد مسالك الصوفية في مطعمهم و مشربهم» و نیز

رجوع شود به جزء سوم احیاء علوم الدین صفحه ۳۶ که می نویسد عثمان بن مظعون به پیغمبر عرض
 کرد: که «نفسی تجدتنی ان اترك المحرم قال مهلاً نأني احبه و لو اصبته لا کلته».

۲- تذکرة الاولیاء ج ۱ صفحه ۴۴.

« ذکر » را اساس توجه بخدا دانسته و در اهمیت بر سایر اعمال مقدم شمرده‌اند.^۱
و نیز راجع بتوکل چنین تعلیم میدادند که مؤمن باید در مقابل خداوندمانند
میت در دست غسال باشد یعنی از خود هیچ اراده و خواهشی نداشته باشد و بهیچ وسیله
و اسبابی متوسل نشود و همین ترك وسائل و اسباب است که « فقر » خوانده میشود
صوفی باید این الوقت باشد یعنی نه بعقب بنمگرد و نه بفردا فکر کند.

و همچنین صوفی نباید بعقیده مردم درباره خودش ناظر باشد یعنی نه از حسن
عقیدت آنها خوشحال شود و نه از سرزنش مدعیان بتمدیشد محمد و اسع میگوید: « فرخ
آن کس که بامداد گرسنه خیزد و شبانگاه گرسنه خفتد و بدین حالت از خدای
راضی باشد ».^۲

در کتب تذکره صوفیان قرون اول مکالمات و مفاوضات بسیاری که بین مسلمین
متعبد و مرتاضین مسیحی پیش آمده نقل شده که از مجموع آنها میتوان استنباط کرد
که رفتار و گفتار رهبان در صوفیه قرون اول کمابیش مؤثر بوده است مثلاً حکایتی
هست که مسیح از مقابل سه نفر گذشت که رنگ پریده و لاغر بودند و از آنها از علت
لاغری و رنگ پریدگی پرسید گفتند بواسطه ترس از جهنم است مسیح فرمود شما
از چیز خلق شده‌ای میترسید و بر خداست که آنهایی را که میترسند نجات دهد

۱ - در تذکره الاولیا ج ۱ صفحه ۱۹۱ در ذکر سفیان ثوری میگوید: « نقل است که
جوانی را حج فوت شده بود آهی کرد سفیان گفت چهل حج کرده‌ام بتو دادم تو این آه بمن
دادی گفت دادم آن شب بخواب دید که او را گفتند سودی کردی که اگر بهمه اهل عرفات قسمت
کنی توانگر شوند » مولانا جلال الدین رومی در مثنوی میگوید:

کام تو موقوف زاری دل است بی تضرع کامیابی مشکل است .
و نیز مولانا در مثنوی میگوید:

این قدر گفتیم باقی فکر کن فکر اگر جامد بود رو ذکر کن
ذکر آورد فکر را در اهتزاز ذکر را خورشید این افسرده ساز
ذکر گو تا فکر تو بالا کند ذکر گفتن فکر را والا کند

۲ - تذکره الاولیا ج ۱ صفحه ۴۸ .

بعد سه نفر دیگر بر خورد که لاغر تر و رنگ پریده تر بودند گفت چرا چنین شده‌اید گفتند بواسطه آرزوی بهشت مسیح جواب گفت شما چیزی می‌طلبید که خلق شده و برخداست که مأمول شما را بر آورد بالاخره سه نفر دیگر که فوق العاده لاغر و رنگ پریده بودند رسید از آنها پرسید چرا چنین شده‌اید گفتند بعزت عشق بخدا مسیح فرمود شما نزدیک ترین مردمید باو .

این حکایت که از حیات معنی معادل است باین عبارت موجز که: «ما عبدك خوفاً من نارك و لا طمعا في جنتك بل وجدتك اهلا للعبادة فعبدتك» بسیار شبیه است ببعضی از گفته‌های رابعه عدویه و امثال او که قبلاً اشاره شد .

حکایت دیگری باین معنی هست که مرتاض مسلمانی از راهبی پرسید «بزرگترین علامت ایمان چیست گفت وقتی که قلب مؤمن مسخر بعشق شود» .

وقتی بین مالک دینار و محمد بن واسع از صوفیان قرن دوم این مسئله مطرح شد که سعادت و استراحت خاطر در چه چیز است مالک گفت سعادت در این است که انسان قطعه زمین مزدورعی داشته باشد که قوت خود را بدست آورد و محتاج بخلق نگیرد و محمد واسع گفت خوشبخت کسی است که صبح غذائی داشته باشد و نداند شام چه خواهد داشت و چون شامی بدست آورد نداند فردا چه خواهد کرد. حالا هر گاه این قبیل سخنان را که نزد صوفیه فراوان است و عبارات مختلف این معانی تقریر شده است با عبارات ذیل که در باب ششم انجیل متی وارد است مقایسه کنیم شباهت فراوانی می‌بینیم :

«بتأبر این بشما می‌گویم از بهر جان خود اندیشه نکنید که چه خورید یا چه آشامید و نه برای بدن خود که چه بپوشید یا جان از خوراك و بدن از يوشاك بهتر نیست مرغان هوا را نظر کنید که نه می‌کارند و نه می‌دروند و نه در انبارها ذخیره می‌کنند و پدر آسمانی شما آنها را می‌پروراند آیا شما از آنها بمراتب بهتر نیستید. دز سوسن‌های چمن تأمل کنید چگونه نمو میکنند نه محنت می‌کشند و نه میریسمند پس اندیشه نکنید و مگوئید چه بخوریم یا چه بنوشیم یا چه بپوشیم اول ملکوت خدا

و عدالت او را بطلبید که این همه برای شما مزید خواهد شد پس در اندیشه فردا
مباشید زیرا فردا اندیشه خود را خواهد کرد بدی امروز برای امروز کافی است.

پشمینه پوشی یا تصوف که بطوریکه قبلاً گفته شد کلمه «صوفی» ناشی از آن
است از عادات راهبین مسیحی است که بعد در صوفیه هم شعار زهد محسوب شده است.

دلق^۱ که این همه در اشعار و کتب صوفیه وارد شده همه جا بمعنی لباس صوفیه
است یعنی خرقهائی که روی همه لباسها میپوشیده اند و ظاهراً پشمی بوده است. دلق
یا ساده بوده یا وصله داشته که در آن صورت «دلق مرقع» می گفته اند و اگر رنگ برنگ
بوده «دلق ملمع»^۲ می گفته اند. در بین صوفیه اسلام رنگ دلق همیشه کبود و سیاه
بوده و «دلق ازرق» گفته میشده است. خرقه رهبان که ظاهراً در قرون اول سفید
رنگ بوده بعدها سیاه رنگ^۳ بوده است «سو کواران» که فردوسی در شاهنامه از آنها

۱- دلق: این لغت در زبان عرب هیچ نیست و مشتقاتی هم ندارد و معلوم نیست اصل
و اشتقاق آن از کجا است. صاحب نفائس الفنون در صحبت از مقامات صوفیه میگوید «و جمله ازرق که
مبتدیان صوفیه پوشیدندی نشانه این مقام است». حافظ میگوید:

غلام همت دردی کشان یکرنگم نه آن گروه که ازرق لباس و دل سپهند
و از بیت دیگر خواجه حافظ واضح میشود که کلمه «دلق» مرادف با «خرقه» است
و آن بیت این است:

داشتم دلقی و صد عیب مرا میپوشید خرقه رهن می و مطرب شد و ز نار بماند
۲- میتوان گفت که «دلق ملمع» مرادف با «دلق مرقع» است زیرا وصلهها رنگهای
مختلف داشته پس باعتبار خود وصلهها «مرقع» گفته میشده و باعتبار رنگها «للمع» حافظ میگوید.
کرچه بادلق ملمع می گلگون عیب است مکتم عیب کز او رنگ ریا میشویم
سودی در شرح این بیت خواجه حافظ:

«ایکه دردلق ملمع طلبی ذوق حضور چشم سوری عجب از بی خبران میداری»
میگوید مقصود همان «دلق مرقع» است که از چندین پاره مختلف فراهم شده است که
هر یکی از این پارهها را در لغت عرب «رقعه» میگویند باز حافظ میفرماید:

بفشان زلف و صوفی را بیابازی ورقص آور که از هر رقعه دلش هزاران بت بیفشانی

۳- رایحه تزداری بلخی شاعره دوره سامانیان میگوید:
چو رهبان شد اندر لباس کبود بنفشه مکر دین ترسی گرفت

صحبت میکنند مقصود اساقفه نستوریان مسیحی است که در قرن سوم بایران پناهنده شده‌اند و آنها هستند که لباس پشمینه خشن را در روی بدن میپوشیده‌اند تا یک نوع ریاضتی باشد اصطلاح صوفی و صوفیه^۱ (بصیغه تأنیت) که فارسی آن پشمینه پوش است بمردان و زنان این مسیحیان اطلاق می‌شده است.

و نیز موضوع «عشق» و «محبت الهی» که بعدها از مواضع مهم تصوف شده اساس بزرگ مسیحیت محسوب است بولس رسول در باب سیزدهم رساله اول بقرنتیان می‌گوید: «اگر زبانهای مردم و فرشتگان سخن گویم و محبت نداشته باشم مثل نحاس صدا دهنده و سنج فغان کننده شده‌ام و اگر نبوت داشته باشم و جمیع اسرار و همه علم را بدانم و ایمان کامل داشته باشم بعدیکه کوهها را نقل کنم و محبت نداشته باشم هیچ هستم و اگر جمیع اموال خود را صدقه دهم و بدن خود را بسپارم تا سوخته شود و محبت نداشته باشم هیچ سود نمی‌برم».

حاصل آنکه مسیحیت از راه مرتاضین و فرقه‌های سیار راهبین مخصوصاً فرقه‌های سوریه‌ئی که در اطراف در گردش بودند و غالباً از فرقه نستوریه از فرق نصاری بوده‌اند

۱- یاقوت در کتاب معجم البلدان در ذیل «دیر العذارى» می‌گوید: «و قال ابو الفرج و دیر العذارى یسر من رای الى الان موجود بسکنة الرواهب... و حدث الجاحظ فی کتاب المعلمین قال حدثنی ابن الفرج الثعلبی ان قتیاناً من بنی ملاس من ثعلبة ارادوا القطع علی مال یمربهم قرب دیر العذارى فجاءهم من خبرهم ان السلطان قد علم بهم و ان الخیل قد اقبلت تریدهم فاستخفوا فی دیر العذارى فلما حصلوا فیه سمعوا اصوات حوافر الخیل التي تطلبهم و هی راجعة من الطلب فأمّنوا فقال بعضهم لبعض ما الذي یمنعکم ان تأخذوا القس و تشدوه و تاقاً ثم یخلو کل واحد منکم بواحدة من هذه الابکار فاذا طلع الفجر تفرقنا فی البلاد و کنا جماعة بعدد الابکار المواتی کن ابکاراً فی حسابنا ففعلنا ما اجتمعنا علیه فوجدنا کلهن ثیبات قد فرغ منهن القس قبلنا... فقال بعضهم:

و دیر العذارى فضوح ^۲ لهن	و عند القسوس حدیث ^۳ عجیب
خلوننا بعشرین صوفیه	و نیک الرواهب امر ^۴ غریب
اذا هن یرهن رهن الظراف	و باب المدینه فج ^۵ رحیب...

از لغت «صوفیه» در این شعر برمیآید که مقصود راهبات مسیحیه است.

بسیار چیزها بصوفیه اسلام آموخته است در حالتیکه تأثیر کنیسه مسیحیت در مسلمین بسیار محدود بوده است .

زندگی در صوامع و خانقاه نیز تا اندازه‌ئی تقلید بمسیحیان و راهبین است .
از نکات قابل توجه یکی این است که جنید معروف به بغدادی که اصلاً ایرانی و نه‌اوندی بوده از پدر و مادر مسیحی است که بعدها اسلام آورده‌اند و تربیت اولیه جنید با پدر و مادر مسیحی بوده است و اهمیت مقام جنید در بین صوفیه و تأثیر آراء او بمقامی است که شیخ عطار درباره او میگوید: «عبدالله خفیف گفت بر پنج کس از پیران ما اقتدا کنید و بحال ایشان متابعت نمائید و دیگران را تسلیم بایده شد اول حارث محاسبی دوم جنید بغدادی سوم رویم چهارم ابن عطا پنجم عمر بن عثمان مکی رحمهم الله زیرا که ایشان جمع کردند میان علم و حقیقت و میان طریقت و شریعت و هر که جز این پنج‌اند اعتقاد را شایند اما این پنج را هم اعتقاد شاید و هم اقتدا شاید و بزرگان طریقت گفته‌اند که عبدالله خفیف ششم ایشان بود که هم اعتقاد را شاید و هم اقتدارا شاید اما خویشتن ستودن نه کار ایشان است » .

جامی نیز در نفحات الانس شبیه بهمین عبارت ذکر کرده است و جنید را از پیشوایان درجه اول تصوف شمرده است .

۱ - حتی در کتب تراجم احوال عرفا نوشته‌اند که اول خانقاهی که برای صوفیه بنا شده بدست یکی از امرای مسیحی بوده است از جمله جامی در نفحات الانس در شرح حال ابوهاشم صوفی از صوفیه قسمت اخیر قرن دوم هجری نوشته «اول کسی که ویرا صوفی خواندند وی بود و پیش از وی کسی را باین نام نخوانده بودند و همچنین اول خانقاهی که برای صوفیان بنا کردند آن است که برمله شام کردند سبب آن است که امیری ترسا بشکار رفته بود در راه دو تن را دید از این طائفه که فراهم رسیدند و دست در آغوش یکدیگر کردند و هم آنجا بنشستند و آنچه داشتند از خوردنی پیش نهادند و بخوردند آنگاه برفتند امیر ترسا را معامله و الفت ایشان را با یکدیگر خوش آمد یکی از ایشانرا طلب کرد و پرسید که آن که بود گفت ندانم گفت ترا چه بود گفت هیچ چیز گفت از کجا بود گفت ندانم آن امیر گفت پس این الفت چه بود که شما را بایکدیگر بود درویش گفت که این ما را طریقت است گفت شما را جانی هست که آنجا فراهم آئید گفت فی گفت من برای شما جانی سازم تا بایکدیگر آنجا فراهم آئید پس آن خانقاه برمله ساخت .

فلسفه نو افلاطونی

پس از استقرار مدنیت عرب و تماس با ملل مختلفی که وارد جامعه عرب و اسلام شدند بتدریج علوم و آداب و افکار و عقائد ملل متنوعه در بین مسلمانها شایع شد و با آنجا رسید که میتوان گفت فتوحات علمی و معنوی مسلمانها کمتر از فتوحات مادی و کشور گشائی آنها نیست.

در موقع ظهور حضرت پیغمبر اعراب جاهل و اُمّی بودند و خواندن و نوشتن بسیار نادر بوده است بطوریکه شاید در تمام جزیره العرب عدد اشخاصیکه قادر بخواندن و نوشتن بوده اند ظاهرأ عدّه بسیار قلیلی بیش نبوده است.

شاید باندازه که قبایل بدوی احتیاج دارند بستاره شناسی و اندکی طب تجربی آشنا بوده اند ولی فقط بمنظور عملی نه بمنظور فهم علل کلی حوادث و ارتباط منطقی اشیاء بین یکدیگر و روابط بین علل و معلولات زیرا بحث علمی و نظر فلسفی مختص بمدنیت بزرگی است که امور معاشی و زندگی عادی مردم را منظم کرده باشد.

شعرای عرب مقام فلاسفه ملل متمدنه را داشته اند مخصوصاً فلسفه اخلاق و حکمت عملی زیرا در اشعار آنها پند و اندرز و امثال و حکم بسیار دیده میشود.

بواسطه مناسبات تجارتی و رفت و آمد کمی که با ملل همسایه خود داشتند بعضی قصص مشتمل بر مواظط و حکم از سایر اقوام از قبیل ایران و روم و هند در بین آنها معروف بود. قبایل حمیر و بنی کنانه و کنده چیزهایی از دیانت یهود شنیده بودند نصرانیت هم در قبایل ربیع و غسان نفوذ یافته بود.

با ظهور اسلام که یکی از بزرگترین نهضت های انسانی است وحدت دین و لغت و میل و اراده و فکر و نظر در عرب پیدا گشت و زندگی جز دین مداری نداشت باین معنی که سیاست و حکومت و تشکیلات اجتماعی و تشریع و قضاوت و طرز زندگی و فکر همه بر اساس دین استوار گردید.

دیانت اسلام در بدو ظهور یعنی در دوره حضرت رسول و خلفای اربعه از سنه یازدهم تا چهارم هجری در قوم عرب روح اتحاد کلمه و اتحاد در عمل ایجاد کرد و همه یبشرفت عرب مدیون بهمین نکته است باین معنی که اسلام بطوری عقیده عظمت خدارادر نفوس عرب مستحکم ساخت که مسلمان دنیا را بسیار حقیر و ناچیز میشمرد و بیمن این عقیده راسخ بود که اعراب بدوی پراکنده و اُمّی گرد هم جمع شده جامعه دینی محکمی بوجود آوردند که در اندک زمانی قسمت معظم دنیای متمدن آن روز را بر هم زده بر ممالک ایران و قسمتی از امپراطوری روم شرقی یعنی بهترین ایالات آن که مصر و شام بود دست یافتند. بطوریکه گفتیم در عصر خلفای اربعه و قسمت مهمی از دوره بنی امیه علاوه بر لغت عرب بغیر از دین و آنچه متعلق بدین است بحث دیگری در بین مسلمانها نیست البته دلیلی هم نداشت که بحث دیگری جز دین اسلام و قرآن پیدا شود زیرا مسلمانهای صدر اسلام ذلت و بیچارگی و فقر و بدبختی عرب را بیچشم خود دیده و میدانستند که چیزی که آنها را بعزت و توانائی و فتوحات و زبردستی رسانیده اسلام بوده و بس باضافه قرآن از چند جهت در عربها مؤثر بود از قبیل فصاحت و بلاغت و خوبی قصص و شیوائی بیان و اشتغال بر مواعظ و حکم و امثال آن و اینها همه بطوری توجه آنها را جلب کرده بود که مجالی برای پرداختن بسایر موضوعات باقی نمیگذاشت.

تنها چیزی که خارج از مباحث دینی مورد دقت معنودی بوده صناعت طب است که ابن خلکان در ترجمه حال خالد بن یزید بن معاویه بن ابی سفیان اموی که در سنه هشتاد و پنج هجری مرده میگوید: «خالد عالم ترین قریش بود بفنون علم و در صنعت کیمیا و طب آثاری از او باقی است و این رسائل از بصیرت و معرفت و براعت او در این علوم حکایت مینماید و او این صناعت کیمیا و طب را از یکی از راهبین مسیحی موسوم به مریانس الرومی آموخته و او خود در یکی از رسائل جریان احوال خود و مریانس راهب و تعلیم او را مینگارَد».

نکته دیگری که هست این است که در زمان خلفای اربعه و قسمت اول حکومت امویان فتوحات پیاپی و اتساع دائره حکومت و دخول اقوام مختلف در تحت لوای اسلام ایجاب میکرد که برای اداره مسلمین مطابق قوانین اسلام تمام وقت صرف تحکیم اساس دین و استنباط از قرآن بشود زیرا قرآن حاوی کلیات است و تطبیق آن کلیات بر موارد خاص مستلزم بحث و تحقیق و دقت بسیار بوده است. حکومت بنی امیه پس از استقرار در شام یعنی بعد از شهادت حضرت علی بن ابی طالب يك قسم حکومت اشرافی جنگی بوجود آورد که ریاست و امارت را بدون شرکت دادن عناصر غیر عرب در دست خود داشتند و دمشق پایتخت آنها فقط سرگرم بامور حکومت و سیاست و اداره ممالک وسیعتهائی بود که از اقیانوس اطلس تا ماوراء حدود هند و ترکستان و از اقیانوس هند تا قفقاز و نزدیک قسطنطنیه اتساع داشت و حتی بعضی از جزائر بحر الروم از قبیل سیسیل^۱ و ساردنی^۲ را مطیع ساخته بود در دوره بنی امیه هرگز مهم معارف روحانی مدینه بود دوشهر دیگر هم بتدریج اهمیت فراوان پیدا کرد تا آنکه دومرکز معروف و مهم معارف و علوم گردید و آن دوشهر کوفه و بصره است که ساکنین آن مخلوطی بودند از عرب و ایرانی و مسیحی و مسلمان و یهود و مجوس در این دوشهر صناعت و تجارت هم رواج بسیار داشت. مباحث علمی که در این دوشهر مطرح مباحثه بود در ابتدا بیشتر مربوط ببلغت عرب و صرف و نحو و شعر و نقد حدیث و امثال آن بود بعد بعضی از مباحث مربوط بعلوم معقول پیدا شد اندک اندک علوم و معارف یونانی و ایرانی در آن دوشهر رسوخ یافت جماعتی از پیشروان زهاد و عباد که پیشقدمان صوفیه محسوبند نیز در این دوشهر مخصوصاً در بصره جمع شده بودند.

در اواخر دولت اموی ابحاث علم کلام و ما بعد الطبیعه پیدا شد که اگر چه باز از مباحث دینی است ولی جنبه بحث فلسفی در آن هست از قبیل بحث در موضوع جبر و اختیار و حریت اراده و حکم در این که مرتکبین کبائر مؤمن اند یا کافر و آیا قرآن قدیم است یا حادث و امثال آن.

۱ و ۲ - جزیره سیسیل و ساردنی را جغرافیون عرب «صقلیه» و «سردانیه» میگویند.

دیگر از مباحثی که در اواخر بنی امیه پیدا شد و تازگی داشت ظهور بعضی افکار سیاسی است که رنگ دین بآن زده شده بود از قبیل شروطی که خلیفه مسلمان باید واجد باشد و نظائر آن.

در دوره بنی عباس که از سال صدوسی و دو هجری شروع میشود تمدن مسلمان عظمت یافت و استقرار مدنیت عرب کسب علوم و ادب سایر ملل متمدن را ایجاد میکرد باین معنی که غالبه بر اقوامی که از حیث تمدن و علوم و فنون بر آنها برتری داشتند خواهی نخواهی بکسب علوم آنها منجر گردید.

در دوره بنی عباس همانطور که مرکز خلافت عباسی بغداد از جهت عظمت بر دمشق رجحان داشت و شکوه دربار ساسانیان مداین را بخاطر میآورد از جهت علوم و معارف هم بصره و کوفه را تحت الشعاع قرار داد جماعتی از صوفیان بزرگ هم در بغداد مستقر شدند و ظاهراً اولین مجمع روحانی صوفیان بنام «حلقه» در بغداد تأسیس شد و همچنین اولین مشاجرات بین صوفیه و علمای شرع و متکلمین در بغداد آغاز میگردد که تواریح و کتب ملل و نحل و تذکره های صوفیه مملو بتفصیل آنهاست مسلمانها مخصوصاً از موقعیکه نفوذ ایرانیان در اداره امور مملکت زیاد شد بخوبی برخوردارند که باید تمدن و علوم و فنون ملل مقهور را فراگیرند و در این راه کوشش بسیار کردند بطوریکه منضم بهر مسجدی مدرسه ای بنام کتابخانه ها بوجود آمد علوم متنوع تدریس میشد و در آن دوره علوم از مباحث دینی تفکیک بود و بحث در جمیع علوم بدون سخت گیری اهل شرع و خرده گیری آنها آزادانه پیش میرفت این است که در آثار علمای قبل از قرن پنجم صراحت گفتار و آزادی بیان محسوس است در حالیکه از قرن پنجم بعد از ترس تکفیر متعصبین و اذیت و آزار اهل تقلید عالم و فیلسوف و صوفی همه صراحت لهجه و آزادی سخن را از دست میدهند و گاهی با اشاره عدم رضایت خود را میفهمانند مخصوصاً در مطالعه اشعار شعرای ادوار مختلف بخوبی باین نکته بر میخوریم باین معنی که در حالیکه در شعرای دوره صفاریان و سامانیان و اوایل غزنویان

هیچوقت ابراز شکایتی نسبت بفقها و اهل مسجد نمی بینیم حتی شعرای فیلسوف مشرب یا صوفی از آنها گله ندارند و نقادی نمیکنند در حالیکه در دوره های بعد شعرای متفلسف و عارف مشرب بتلاخی از آنها شکوه دارند و مینالند و ظاهر بپیمان را نقادی می کنند و این شکایت و نقادی از شیخ و زاهد و حمله باهل ظاهر و ریا در هر دوره متناسب با وضعیت آن دوره است البته این نکته را هم باید در نظر داشت که دسته ای از شعرای درجه سوم که ابتکاری نداشته و در هر چیز مقلد اسانید معروف بوده اند همانطور که بدون واجد بودن مشرب فلسفه و عرفان اصطلاحات فیلسوف و عارف را بکار برده اند گاهی هم بدون اینکه صاحب درد باشند از شیخ و زاهد نالیده اند واضح است که این جماعت که عدد آنها هم بسیار است از این حکم خارجند و صحبت ما متوجه آن دسته از گویندگان است که اهل حالند و کلامشان آینه افکار و احساسات خود آنهاست. حاصل آنکه سبک گفتار شعرای بزرگ بهترین معرف اوضاع و احوال دوره آنهاست مثلاً در قرن هشتم هجری که قرن خواجه حافظ است و مائاریخ اوضاع و احوال سیاسی آن قرن را قبلاً برشته تحریر در آوریم و در آورنده اوضاع علمی و اخلاقی و معنوی آن قرن را نیز بیان خواهیم کرد بازار ریا و زهد فروشی و تزویر و عوام فریبی رواج کامل داشته و معارض و مزاحم اهل معنی و حال بوده این است که خواجه حافظ آن همه در اشعار خود از اهل ریا اعم از شیخ مدرسه و مرشد خانقاه و مفتی و زاهد و محتسب نقادی نموده است^۱.

۱- از این قبیل :

ز هم میفکن ای شیخ بدانه های تسبیح	که چو مرغ زبرک افتد تفتد بهیچ دامی
حافظا می خور و رندی کن و خوش باش ولی	دام تزویر مکن چون دگران قرآن را
می خور که شیخ و حافظ و مفتی و محتسب	چون نیک بشکری همه تزویر میکنند
باده نوشی که درو روی و ریائی نبود	بهر از زهد فروشی که درو روی و ریاست

خلاصه اولین ترجمه های علمی در اسلام با اواخر زمان بنی امیه بر میگردد
و معروف است که سر جیوس نامی در زمان مروان کتابی در طب ترجمه کرده است
قسمتی از کتابهای فلسفه از زبان یونانی و بعضی هم مثل منطق ابن مقفع از زبان پهلوی
ترجمه شده است ولیکن قسمت عمده در اوایل از زبان سریانی و بتوسط سریانیهای که

یارب آن زاهد خود بین که بجز غیب ندید	دود آهیش در آئینه ادراک انداز
نشان اهل خدا عاشقی است با خود دار	که در مشایخ شهر این نشان نمی بینم
شرمان باد ز پشمینه آلوده خویش	گر بدین فضل و هنر نام کرامات بریم
آتش زهد ربا خرمن دین خواهد سوخت	حافظ این خرقه پشمینه بینداز و برو
زاهد غرور داشت سلامت نبرد راه	رند از ره نیاز بدارالسلام رفت
نه من ز بی عملی در جهان ملولم و بس	ملالت علما هم ز علم بی عمل است
مشکلی دارم ز دانشمند مجلس باز پرس	توبه فرمایان چرا خود توبه کمتر میکنند
گرچه برواعظ شهر این سخن آسان شود	تا ریا ورزد و سالوس مسلمان نشود
دور شو از برم ای واعظ و بیهوده مگوی	من نه آنم که دگر گوش بتزویر کنم
عنان بیکند خواهیم تافت زین مجلس	که وعظ بی عملان واجب است نشیندن
خدا ز آن خرقه بیزار است صد بار	که صد بت باشدش در آستینی
مروت گرچه نامی بی نشان است	نیازی عرضه کن بر نازینی
نمی بینم نشاط و عیش در کس	نه درمان دلسی نه درد دینی
درونها تیره شد باشد که از غیب	چراغی بر کند خلوت نشینی
بوی بکرنگی از این نقش نمی آید بخیز	دل آلوده صوفی بی ناب بشوی
در این صوفی و شان دردی ندیدم	که صافی باد عیش دُرد نو شان
بزیر دل ملغم کمند ها دارند	دراز دستی این کوتاه آستینان بین
صوفی بیا که خرقه سالوس بر کشیم	وین نقش زرق را خط بطلان بر کشیم
ببخیرند زاهدان نقش بخوان و لا تقل	مست ریاست محتسب باده بده و لا تخف
صوفی شهر بین که چون لقمه شبهه می خورد	پاردمش دراز باد این حیوان خوش علف
نقد صوفی نه همه صافی بی غش باشد	ای بسا خرقه که مستوجب آتش باشد
غلام همت دردی کشان بکرنگم	نه آن گروه که ازرق لباس و دل سپهند
جفا نه پیشه درویشی است و راه روی	بیار باده که این سالکان نه مرد رهند

بزبان عربی آشنا بوده اند ترجمه شده است و در حقیقت اولین مأخذ و مرجع عرب در فلسفه یونان کتب همین سریانیها بوده است .

در زمان منصور و رشید و مخصوصاً مأمون جماعتی از فضایی عرب و خصوصاً جماعتی از سریانیها دست بکار ترجمه علوم مختلفه یونانی زدند از قبیل طب و هندسه و هیئت و جغرافیا و شعب مختلفه فلسفه از قبیل طبیعیات و الهیات و منطق و نفس و سیاست و اخلاق در قرن دوم و سوم هجری کتب افلاطون و ارسطو و اقلیدس و بطلمیوس و جالینوس و غیر هم در بین مسلمین شایع بود و جماعتی بنام اهل علم سرگرم این مباحث بودند درس میگفتند شرح میکردند تلخیص مینمودند خلاصه حیات خود را مخصوص درس و بحث فلسفه کرده بودند . در شیمی و علم معادن و طب و وظائف الاعضا آثار ابتکاری هم از مسلمین دیده میشود ولی در منطق و نفس و اخلاق بیشتر ناقل بودند تا مبتکر و باین جهت است که قفطی در اخبار الحکما نقله و مترجمین و متعلمین حکمت یونان را متفلسف مینامد و میگوید بهتر آن است که فقط طالب حقیقت را فیلسوف بگوئیم . البته این نکته را باید در نظر داشت که معنای فیلسوف در مورد فلاسفه اسلام مطابق با اصطلاح یونانی نیست زیرا در یونان مقصود از فیلسوف طالب حقیقت و جوئیای حکمت بوده ولی در اسلام پیروان فلسفه یونانی و مشتغلین باین فن را فیلسوف مینامیده اند . اکثر فلاسفه اسلام معتقدات فلاسفه یونان را در همه حال قبول میکردند و مقام خود را نسبت بآنها فقط مقام شارح و مقرر میدانستند و اگر مناقشه و بحثی در میان بود بین پیروان دو طریقه مختلف فلسفی بود مثلاً بین مشائیین و اشراقیین این است که محققین اروپائی که تاریخ فلسفه نوشته اند معتقد اند که در اسلام فلسفه خاصی وجود نداشته مگر آنکه بتوانیم علم کلام را فلسفه اسلامی بنامیم زیرا اسلام فقط علم کلام را بوجود آورده است و فرق مختلفه متکلمین از قبیل جبریه و صفائیه و معتزله و باطنیه و اشعریه و غیر هم اتباع مختلف این فلسفه محسوب میشوند .

مشتغلین با فلسفه یونان بطوری نسبت به آراء فلاسفه یونان خاضع بودند که فارابی و سایرین چنین می پنداشتند که اسلام و قرآن حق است فلسفه هم حق است و حق تعدد نمی پذیرد پس واجب می آید که اسلام و فلسفه متفق باشند.

نکته دیگر این است که علمای مسلمین چنانکه باید با فلسفه یونان ناظر نبودند باین معنی که این نکته را از نظر دور انداخته بودند که فلسفه یونان عبارت است از یک دسته اقوال و آرائی که گاهی بایکدیگر متناقض است و بسا میشود که در يك مسئله ارسطو برای رفته و افلاطون برای دیگر و یادرفلان مسئله آراء آنها متناقض است ولی فلاسفه اسلام غالباً همه این مسائل را حقیقت واحد پنداشته می گفتند افلاطون و ارسطو اگر اختلافی دارند در طریقه بحث است و با در شکل تعبیر و الا آراء فلسفی آنها یکی است.

غالب خلط و تشویش ها و اشتباهات راجع بنقص ترجمه ها و مخصوصاً ترجمه سریانیها است که یونیون^۱ میگوید: «ترجمه های سریانی تاریک و مطلق و آن قدر تحت اللفظی است که گاهی عبارت بی معنی میشود جمله بندیها خراب و مشوش و مفردات غالباً در غیر معانی موضوع لها استعمال شده است و این ناشی از آن است که مترجمین در مطابقت و صدق ترجمه اهتمام بسیار داشته اند وقتی بعبارت مشکلی بر می خوردند فقط کلمه یونانی را برداشته مرادف سریانی آنرا بجای آن می گذاشتند بدون اینکه در صدد پیدا کردن معنای مفهومی بر آیند حتی بعضی از اوقات که اصلاً معنی يك کلمه یونانی را نمی فهمیدند عین آنرا با حروف سریانی می نوشتند این است که جمله های نادرست و عبارات بی معنی در آنها می بینیم».

این ایراد تا اندازهائی صحیح است مخصوصاً در مورد ترجمه های اول که اولین مرحله آشناسدن مسلمین با فلسفه و علوم یونان بوده صادق می آید و قدر مسلم این است

۱- یونیون (Pognon) فوئول فرانسه در حلب که متن سریانی یکی از کتب بقراط را با ترجمه آن در ۱۹۰۳ میلادی در لیزیک بطبع رسانیده است.

که ترجمه‌های اولی از نظر فن نواقص بسیار داشته و بهمین جهت است که در کتاب الفهرست مکرر می‌بینیم مینویسد کتابی را فلان مترجم ترجمه کرده و بعد دیگری آنرا اصلاح کرده است علت نقص ترجمه‌ها یکی بواسطه نقص زبان سریانی است در مقابل زبان یونانی که یکی از زبانهای وسیع و کامل عالم است و چندین قرن هومرها و اشیل‌ها و توسیدیدها و دمسطن‌ها و بقراط‌ها و افلاطون‌ها و ارسطو‌ها در آن کار کرده‌اند دیگر بواسطه نبودن اصطلاحات علمی و فلسفی یا عدم بصیرت مترجمین دوره‌های اول بآن اصطلاحات.

وقتی که این ترجمه‌ها با نواقصی که بعقیده یونانیون داشته بنوبه خود بزبان عربی ترجمه شده است مسلم است که در غالب موارد بر تازیکی و ابهام آن افزوده شده است و استفاده محصل تازه کار از این کتب بسیار اشکال داشته است.

شیخ الرئيس ابوعلی سینا در شرح حالی که بشاگرد خود ابو عبید عبدالواحد بن محمد الفقیه الجوزجانی املا کرده میگوید «چهل بار کتاب مابعدالطبیعه ارسطو را خواندم بطوریکه عبارت آنرا از حفظ میدانستم اما آنرا بدرستی نمیفهمیدم بالاخره مأیوس شدم و چنان پنداشتم که راهی برای فهم آن کتاب نیست تا آنکه تصادفاً کتابی از ابو نصر فارابی موسوم به «اغراض کتاب مابعدالطبیعه» بدستم افتاد و بمدد آن کتاب توانستم حکمت اعلاى ارسطو را بفهمم.» خلاصه گاهی بدی ترجمه‌ها با اندازه‌ای بوده که هوشها و قریحه‌های بزرگ امثال ابن سینا را هم در فهم مطالب دچار سرگردانی و نومیدی میکرده است و انصاف آن است که نشر و تعمیم علوم یونانی بطوریکه در دسترس محصل در آید مرهون مساعی و زحمات دسته بعداست که هم مطلب را خوب فهمیده و هم خوب فهمانده‌اند و بر کت بحث و تفسیرات و شروح آنها است که نواقص ترجمه‌های اولی اصلاح و مشکلات آنها حل شده است.

اما شرح اینکه چرا سریانیها دست در کار ترجمه و نقل فلسفه یونان بوده‌اند

این است که پیش از تسلط عرب در مشرق طوائف آرامی که از نژاد سامی هستند در آنجا وجود داشتند زبان و ادبیات سریانی متعلق باین طوائف است.

این طوائف از مدتی مدید با ادبیات یونان آشنا شده و بواسطه طول زمان مجال یافتند که روح علمی یونانی را در اطراف خود منتشر کنند این است که عرب ها فلسفه را ابتداء در نزد خویشان خود یافته و بدون زحمت آنرا فرا گرفتند. از واسطه قرن دوم میلادی یعنی تقریباً پنج قرن پیش از هجرت فلسفه هم عنان مسیحیت بر زمین آرامی ها ورود کرد و برای اولین دفعه کتاب مقدس از روی متن عبری و ترجمه یونانی سبعینیه بزبان سریانی ترجمه شد و در اوایل قرن سوم کلیسای سریانی تابع کلیسای یونانی شده ارتباط یونانی با آرامی قوت گرفت و استقرار یافت.

شیوع دیانت مسیحی و رسمی شدن آن در روم شرقی یعنی امپراطوری بیزنطیه نیز مشوق اهل علم نبود و برعکس فلسفه و علم را نوعاً خلاف شرع شمرده مدارس و حوزه های علمی را می بست و پیروان علم و فلسفه را کافر می شمرد مثلاً در قرن پنجم میلادی کنیسه مسیحی مدرسه شهر اِدس را که عربها «رها» می گفته اند و در محل فعلی شهر اورفه بوده است بست و نسطوریان را از آن مدرسه بیرون کرد و جماعتی از همین نسطوریان رانده شده اند که بایران پناهنده شده و بعضی از آنها بترقی مدرسه جندی شایور خدمات شایان کرده اند مدرسه اِدس بسیار مشهور بوده که طلاب مسیحی از اقطار بین النهرین و همچنین مسیحیان ایران بآنجا مراجعه میکردند در این مدرسه فلسفه که شعبه ئی از علم الهی محسوب بود تدریس و کتب آن ترجمه میشد و این مدرسه را ایرانیها می گفته اند شاید بواسطه آنکه در آن وقت این ناحیه در قلمرو شاهنشاهی ایران بوده یا بواسطه آنکه محصلین ایرانی زیاد بآنجا مراجعه داشته اند. در اواخر مذهب نسطوری در این مدرسه شایع شد و در سال چهار صد و هشتاد و نه امپراطور یونانی زنون مدرسه را بست و بدینجهت اساتید و شاگردانی که نمیتوانستند

از مذهب خود دست بردارند باطراف مهاجرت کرده مراکز علمی در جاهای دیگر تشکیل دادند مخصوصاً در ایران دو کانون بزرگ علمی از این وقت پیدا شد یکی مدرسه نصیبین و دیگری مدرسه جندی شاپور در ایالت خوزستان که در سال پانصد و سی میلادی بفرمان خسرو انوشیروان تأسیس یافت و تا زمان عباسیان دوام داشت.

این نسطوریها پیروان نسطور بوس اسقف قسطنطنیه اند که بحکم مجامع روحانی بدعت گزار شمرده شده تبعید شد و در حدود سنه چهارصد و چهل میلادی در مصر وفات یافت.

در قرن ششم میلادی بامر ژوستینی نین اول حکمای و ثنی اسکندریه یعنی نوافلاطونیان از آنجا رانده شده مورد زحمت و سختی واقع شدند آنها هم در بوم شرق آورده به نسطوریها ملحق شدند جماعتی یهودی و قبطی آشنای بعلوم یونانی نیز بآنها پیوستند و حاصل آنکه همه این عناصر مختلف دست بدست یکدیگر داده علوم و معارف یونانی را در شهرهای مشرق زمین منتشر ساختند یعنی در مدت پنج قرن قبل از ظهور اسلام سریانی ها به فلسفه یونان اشتغال داشتند و بعقیده بعضی فلسفه مدرسیون (اسکولاستیک) را که بعدها فلسفه نافذ قرون وسطی بود آنها ساخته اند و سرمایه اولی فلاسفه اسلام از آنها است. ولی باید ملتفت بود که بین این سریانیهای رها و عرب واسطه دیگری در کار بوده است و آن سریانی های حران هستند که غالباً بصابی ها معروفند این صابئین هستند که کتب سریانی را بعربی ترجمه کرده اند و حتی بعضی از کتب فلسفه را هم مستقیماً از زبان یونانی نقل کرده اند.

اهمیت صابئین در تاریخ فلسفه و تصوف و عرفان اسلام زیاد است و ورود فلسفه افلاطونی جدید که آثار آن را بعدها در فلاسفه مسلمین می بینیم و همچنین قریباً تأثیرات مهم آنرا در تصوف شرح خواهیم داد مرهون صابی ها است.

در فلسفه اسلامی ارسطو معروفترین و بزرگترین نام است و بعنوان

«معلم اول» یاد کرده میشود در مقابل نام فلوپتین چندان معروف نیست یعنی هیچوجه شهرت و اهمیت ارسطو را ندارد و این پلوتن یا فلوپتین که از بزرگان فلاسفه اسکندریه و زعمای حکمت نوافلاطونی است همان است که شهرستانی صاحب ملل و نحل او را با اسم «الشیخ الیونانی» نام میبرد. اتفاقاً با آنکه فلوپتین و فلسفه نوافلاطونی او بشهرت ارسطو نیست تأثیر زیاد متعلق باو است و حتی بسیاری از آن چیزهایی که با ارسطو منسوب است غلط است و متعلق بنوافلاطونیان اسکندریه است.

بطوریکه از تواریخ فلسفه برمیآید اول فلسفه‌ئی که مسلمین با آن آشنا شده‌اند افلاطونی جدید است که در آن ایام در شام و در بین سریانیها زیاد شایع بوده باضافه این فلسفه استعداد خاصی برای تطبیق با مبادی دین و مذهب داشته و مخلوطی است از شعب مختلف فلسفه و دین و تصوف.

رسوخ این فلسفه بعدی است که بعدها هم که مسلمین با فلسفه افلاطون و ارسطو آشنا شدند باز با چشم افلاطونیان جدید بآن ناظر بوده‌اند.

غالباً میگویند ابن سینا فقط بفلسفه ارسطو اشتغال داشته است این حرف تا حد معینی صحیح است و در واقع کتاب شفا و نجات شیخ شرح فلسفه ارسطو است و لیکن فلسفه افلاطونی هم در او رسوخ بسیار داشته است مخصوصاً در قسمت الهیات شباهت بسیاری بین آنچه که حکمت ارسطو پنداشته شده و عقاید فلوپتین هست.

مسعودی در کتاب «التنبیه والاشراف» میگوید: «فلسفه شایع در زمان ما فلسفه فیثاغورث است» و مقصود از آن همان فلسفه افلاطونیان جدید است.

اول مسلمانانی که مشهور بفلسفه شد یعقوب کندی است که با لقب «فیلسوف العرب» ملقب است این مرد با همه آشنائی که بفلسفه ارسطو داشته تابع نوافلاطونیان بوده است.

ابو نصر فارابی مثل کندی تابع افلاطونی جدید است بدون اینکه این اسم را

شنیده باشد و با آنکه معروف است که کتاب نفس ارسطوئی دیده شده که در پشت آن فارابی بخط خود نوشته « این کتاب را صد بار خوانده‌ام » باز همه جا آثار فلسفه نو افلاطونی آشکار است که غالباً بوسیله فرفور یوس شاگرد فلوپین منتشر شده و از راه مترجمین بحکمای اسلام رسیده است. در زمان معتصم یکی از نصارای لبنان یک جزء از « انمیده » فلوپین را بهربی ترجمه کرده و معلوم نیست چرا بنام « حکمت الهی ارسطو » منتشر کرده است.

بطوریکه گفته شد اولین آشنائی عرب با فلسفه یونان از راه سریانیها است و بوسیله مفسرین اسکندرانی یعنی اهالی اسکندریه ارسطو را شناخته‌اند خلاصه فلسفه ارسطوئی که بدست عرب رسید همان فلسفه‌ئی است که فرفور یوس و پروکلوس تدوین کرده‌اند. کتاب اثولوجیا ترجمه ابن ناعمه حمصی که در حاشیه کتاب قبسات در طهران به چاپ رسیده و بغلط منسوب بارسطو است یکی از کتب معروف افلاطونیان جدید است که تألیف فلوپین یا مله‌قط از آثار اوست که در قرن سوم هجری ترجمه عربی آن منتشر شده است.

یکی از آثار مهم افلاطونیان جدید نوشته‌هائی است که بغلط به دیونیزیوس شاگرد بولس رسول منسوب است و قاعده متعلق به یکی از عرفای پیرو نو افلاطونی موسوم به اسقفن پارسود ایلی سوری است که در اواخر قرن پنجم میلادی معروف و مشهور بوده است و مطابق شرحی که در دائرة المعارف بریطانیا داده شده قسمت اول زندگی او در ادس گذشته و شاید اصلاً از اهالی آنجا بوده بعد به بیت المقدس رفته و در آنجا به تبلیغ طریقه خود پرداخته و نیز برای نشر آراء خود مکانیسمی به ادس میفرستاده است این شخص تفاسیری بر تورات و سایر کتب آسمانی نوشته که از طرف بعضی از معاصرین معروفش بدعت و کفر شمرده شده است مخصوصاً دو مسئله از آراء او را کفر دانسته‌اند یکی اعتقاد باینکه مجازات گناهکاران در آخرت برای مدت مختصری است و دیگر عقیده وحدت وجودی او که می‌گفته همه دنیا نسبت بخدا در حکم اشعه است نسبت بافتاب همه موجودات صادر از خداست و بالاخره باو باز خواهد گشت.

کتاب استغن مر کب از پنچ فصل است که نویسنده در اول شرحی از اصل دنیا
مینگارد و میگوید که دنیا صادر از خیر محض است و بعد مقاماتی را شرح میدهد که
عقل و ذهن انسان باید از آن بگذرد تا بخدا متصل شود و بالاخره انسان بمقام
«الکل فی الکل» خواهد رسید دیگر از محتویات کتاب این است که در ابتدا وجود
محض و خالص یعنی هستی صرف بود که دنیا و روح و ماده همه از او صادر شد دیگر
از مطالب این کتاب این است که ذهن انسان در این دنیا در پی کمال خود برمیآید
و از مقامات و احوال مختلفی گذشته تا بآن هستی صرف متحد میشود و بالاخره در آن
هستی قانی شده و او میشود.

از این قبیل گفته‌ها که شباهت نام با گفته‌های صوفیه دارد و در هر کتاب
از کتب صوفیه نظائر آن را می‌بینیم در کتاب استغن دیده میشود که همه دال بر تأثیر
شدید افکار و آراء فلسفه نوافلاطونی است در تصوف اسلامی.

يك نسخه از کتاب استغن که احتمال قوی دارد اصلاً بزبان سریانی نوشته شده
نه آنکه از یونانی ترجمه شده باشد در «بریتیش میوزیوم» لندن موجود است و این
نسخه که غالب سریانیها آنرا از استغن دانسته‌اند بغلط بشاگرد بولس رسول نسبت داده
شده و ادعا کرده‌اند که در قرن اول مسیحی نوشته شده است.

این کتاب بزبان لاتینی ترجمه شده و اساس تصوف و عرفان قرون وسطی در
مغرب اروپا بود و در شرق نیز نفوذ بسیار یافت یعنی نسخه‌های فراوانی بزبان سریانی
در شرق شایع شد و تفاسیر بسیاری بر آن نوشته شد و در اواسط قرن نهم میلادی
شهرت دیونیزیوس از عراق و شام تا اقیانوس اطلس را فرا گرفت و کتاب او که بنام
«کشف اسرار الهی» معروف شد بعقیده بعضی شرق و غرب را صوفی کرده یعنی ترجمه‌های
یونانی و لاتینی آن سبب پیدا شدن اصول تصوف اروپای غربی شده و ترجمه‌های سریانی
آن در ملل اسلامی یعنی در تصوف مسلمین که در اول زهد و ترك دنیا و اهمیت دادن
بحیات اخروی بوده نفوذ شدید و تأثیر قوی نموده است حاصل آنکه این اصطلاحات

و افکار و آراء در بين مسلمانهای غرب آسيا و مصر از آنجا نفوذ يافت و اولين شکل منظم تصوف اسلامي از همين جا پديدار شد.

يکي از معارف صوفيان ذوالنون مصري است که بزرگان عرفا او را سر اين طائفه شمرده اند و او اهل علم بوده و بطور يککه ابن التديم^۱ ميگويد کتبي تصنيف کرده و با آراء فلاسفه بخوبي آشنا بوده است.

نتيجه آنکه ثؤيلاطونيسم يعنى فلسفه نوافلاطوني اسکندريه همان رنگي را بتصوف اسلام زده که قبلاً بتصوف مسيحيت زده بود. از اشخاصي که تأثير بسياري در فلسفه اسلامي داشته اند اعضاي جمعيه شبه سري هستند موسوم به «اخوان الصفا» که در بصره در اواسط قرن چهارم هجري جمع بوده که بقول خودشان براي پاك کردن شريعت از جهالت و ضلالت بنشر فلسفه پرداخته و معتقد بوده اند که چون فلسفه يوناني و شريعت اسلام باهم آميخته شود کمال حاصل خواهد شد.

اين جماعت پنجاه ويک رساله نوشته اند که در حکم دائرة المعارف علوم و فلسفه آن عصر است و عبارت است از آراء فيثاغوريون در عدد و رياضي و اقوال ارسطو در حکمت طبيعي و قسمت مهم آن مباحث نوافلاطوني و عرفان اسکندريه است.

حتي ابوعلی سینا که بزرگترين معلم و شارح فلسفه ارسطو در اسلام محسوب است در قسمت الهيات روح عرفان و تصوفي نشان ميدهد که از آثار فلسفه نوافلاطوني است. مخصوصاً در کتبي که در اواخر عمر از قلم ابوعلی سینا جاري شده تحول فکري و ترقی مشاهده ميشود که در اين رشد اندلسي که کمتر زير بار فلسفه نوافلاطوني رفته و بعقیده ارنست رنان کمتر از همه فلاسفه اسلام تحت تأثير حکمت اشراق واقع شده ديده نميشود.

ابن رشد در کتاب «تهافت التهافت» و ابن طفيل در کتاب «حي بن يقظان»

۱- «ذوالنون المصري وهو ابو الفيز ذوالنون بن ابراهيم وكان متصوفاً وله اثر في الصنعة وكتب مصنفه لمن كتبه: كتاب الركن الاكبر وكتاب الثقة في الصنعة» (الفهرست صفحه ۴۰۵ چاپ مصر).

مدعی هستند که ابن سینا در کتاب «حکمة المشرقيين» که متأسفانه امروز چیزی که از آن باقی مانده دیباچه و قسمتی از منطق آن است معتقد بوحث خدا و عالم و عبارت دیگر معتقد بوحث وجود بوده است.

حالا به بینیم فلسفه نو افلاطونی که از قرن سوم میلاد پیدا شده و مخصوصاً این نام با آخرین مدرسه فلسفی یونانیان اسکندریه داده میشود چگونه بوجود آمده است. فلسفه یونان را میتوان به سه عصر تقسیم کرد :

اول - عصر نظر در عالم خلقت .

دوم - عصر نظر در خود انسان .

سوم - عصر بحث منظم و مرتب .

عصر اول - عصر نظر در عالم خلقت : قدمای فلاسفه یونان علمای طبیعت بودند که با فکر و تعمق و امعان نظر و وضع اصول نظری آنها مجموعه فلسفی متکون میشود و میکوشند که آثار طبیعت را تعلیل و توجیه نموده قوانینی بیابند. فلاسفه این عهد مطالعاتی میکردند و برای فهم طبیعت و سنت کون فرضهائی مینمودند .

مطالعات و فرضهائی آنها علمی بوجود آورد از قبیل حکمت طبیعی و نجوم و جغرافیا و بحث در تحول و تغییری که بر اشیاء عارض میشود و اساس واقعی اشیاء که با وجود همه این تغییرات عارضه باقی میماند و اساس دنیا و هیولای عالم یا ماده آن و غیره در هر يك فرضهائی کرده اند که بنام قدمای فلاسفه یونان از قبیل تالیس ملطی و آنکسمندر و هرقلیطس و ایلئون و فیثاغورث و غیرهم معروف است .

عصر دوم - عصر نظر و بحث در خود انسان : گفته اند که سقراط فلسفه را از آسمان بزمین آورد مقصود این است که بحث در خود انسان را مهمترین مباحث و محور فلسفه قرار داد و همه همت را بر آن گماشت که بفهم قوانین باطنی انسان و قوه فکر و اراده و عمل این دو قوه برسند یعنی بداند که فکر و اراده چگونه پیدا میشود باضافه

این بحث پیدا شد که آیا حقایق اشیاء ثابت است و اینک که بعضی چیزها را حق یا صواب یا خیر می‌شمریم آیا این چیزها قائم بخودداند یا امر نسبی است نسبت بما و آراء و علاقه‌ها. این عصر را عصر انسانی (انثروپولوژی) فلسفه نامیدند و رجال بزرگ این عصر عبارتند از سقراط و سوفسطائیان (که مشهورترین آنها پروتاگوراس و هبیااس و پرودیکوس هستند).

سقراط در اینک که فلسفه باید متوجه با انسان بشود با سوفسطائیان موافق بود و اما در اینک که می‌گفتند حقایق اشیاء ثابت نیست با آنها مخالفت می‌ورزید. عصر سوم عصر بحث منظم فلسفه: که دیمقراطیس و افلاطون واضع آن هستند و ارسطو مکمل آن.

در دو عصری که مذکور شد و دوره بحث در کون و انسان است مدار بحث فلاسفه محدود بمسائل معدودی بود در این عصر دائره بحث وسیع شد. سده نهم فیلسوف مذکور مخصوصاً ارسطو که بقول او گوشت کونت رئیس و پیشوای مطلق متفکرین بشر و با اصطلاح حکمای اسلام معلم و استاد اول است علوم را نقادی بسیار نموده اصول و فروع شعب مختلف فلسفه را طبقه‌بندی کرده برای هر علمی بحث خاص و حدود معینی مقرر داشتند.

ارسطو افکار و آراء یونانی را تصفیه و تلخیص کرد و درست‌ترس اخلاف گذاشت و مدت دو هزار سال اقوال و آراء او مدار بحث فلاسفه دنیا بوده و در قرون وسطی استشهاد بقول ارسطو قاطع هر مناقشه و مباحثه علمی بوده است.

بعد از ارسطو ممالک‌های مختلفی در فلسفه پیدا شد ولی بطور کلی می‌توان گفت که چیز بسیاری بر اقوال او نیفزوده و ابتکار مهمی نشان نداده‌اند از قبیل پیروان اپیکور و کلیبی‌ها و رواقی‌ها و متشککین که تحقیق در آنها از موضوع ما خارج است. بعد از مرگ اسکندر مقدونی و برچیده شدن بساط ارسطو و از میان رفتن

شاگردان او چراغ دانائی در مدینه الحکما یعنی آتن رو بضعف نهاد و در اسکندریه مصر روشن شد.

اگرچه حکمای اسکندریه هم اغلب یونانی هستند زیرا یکی از سرداران مقدونی اسکندر موسوم به بطلمیوس بعد از مردن او شهر اسکندریه را پایتخت خود قرار داده تأسیس دولتی نمود که بدوات بطالسه معروف است و بواسطه تشویق و رعایت او حکما و فلاسفه در اسکندریه جمع شدند و با وسائل تحقیقات علمی از قبیل کتابخانه ها و رصدخانه ها و باغهای حیوانات و نباتات و مدارس و غیره که در آن شهر موجود بود در قرن سوم و دوم قبل از میلاد اسکندریه کانون فلسفه و معرفت دنیای قدیم محسوب میشد و اگرچه بعد از رونق آن کاسته شد ولی باز تا قرن چهارم میلادی حوزه های علمی آنجا دایر بود، بطوریکه اشاره شد بعد از ارسطو حکما و فلاسفه بطور کلی همه خوشه چین خرمین فضائل حکمای معروف یونان از قبیل فیثاغورث و ذیمقراطیس و افلاطون و ارسطو بوده اند ولی چند فرق با آنها دارند.

یکی آنکه در بین حکمای اسکندریه تخصص پیدا شد یعنی قبلاً حکیم و فیلسوف در پی فرا گرفتن و بحث انواع علوم و فنون و شعب مختلفه فلسفه بود در این دوره بفضل ارسطو که علوم را طبقه بندی نموده اقسام علوم متشتمه را از یکدیگر تمیز داده و در بین مسائل مخلوط و در هم صحیح را از فاسد تشخیص داده حدود هر شعبه ئی از شعب فلسفه را با تعریفهای جامع و مانع معین کرده بود حکمای ذوقن و متخصص در يك شعبه مخصوصی پیدا شدند و همین مسئله سبب شد که علوم وسعت و بسط پیدا کرد و بسیاری از مباحث که در بین قدما از حدود کلیات و اصول خارج نبوده در اسکندریه تفصیل یافته است مثلاً ارسطرخس (آریستارک) و ابرخس (هیپارک) و بطلمیوس صاحب المجسطی در علم نجوم و هیئت کار میکردند ابولونیوس و اقلیدس سرگرم هندسه بوده اند ارشمیدس در ریاضیات و حکمت طبیعی و جراثیمات متخصص بوده اراتو سطنس فن جغرافیا و هیئت را خوب میدانسته جالینوس در طب سرآمد بوده است.

فرق دیگر حکمای اسکندریه با قدما این است که بواسطه اتصال بامشرق زمین مخصوصاً آسیا و خود مصریها و تماس با ملل متنوعه و مذاهب و افکار مختلفه تشکیل حوزههای فلسفی مخصوصی دادند بشام فلسفه «فیثاغوریان جدید» و «آکادیمیای جدید» و «زواقیون جدید» و «افلاطونیان جدید».

بکسته از حکما هم در پی جمع و توفیق بین آراء متنوعه بر آمده از هر گوشهئی توشهئی و از هر خرمنی خوشهئی التقاط کرده فلسفه مختلطی تنظیم کرده اند که بهمین مناسبت «التقاطیون»^۱ نامیده شده اند.

در قرن اخیر قبل از میلاد نفوذ دولت روم بر دنیای متمدن زیاد شد از جمله یونان و اسکندریه تحت فرمانروائی آنها در آمد رومیان در فلسفه مسلک انتخابی اختیار کردند یعنی از آراء فلسفی ملل مختلف و حوزههای متعدد حکمت آنچه را که موافق آراء و طبایع و منافع خود یافتند گرفتند و بکی از معارف حکمای انتخابیون رومی سیسرون خطیب مشهور است.

مذهب اپیکوری بهمت او کریسیوس در بین رومیها نفوذ یافت ولی طولی نکشید که مبادی فلسفی اپیکور انحطاط یافته بشکل بدی در آمد و تقریباً منحصر باین جمله شد «بخوریم و بنوشیم و خوش باشیم زیرا فردا از میان میرویم».

دیگر از مسالک فلسفی که در بین رومیان نفوذ بسیار یافت طریقه رواقیون است که بر سیاست و دین و افکار عامه تسلط پیدا کرد تا آنجا که مارکوس اورلیوس امپراطور روم را در قرن دوم میلادی پیرو خود نمود.

روم بر دنیای قدیم مسلط شده وارث تمدن و علوم و معارف و فلسفه یونان گشت ولی حکومت رومی نتوانست امنیت فکری و اطمینان روحی مردم را ضمانت کند و قلوب را راضی نگاه دارد زیرا افراط و تفریط زیاد بود و مفاسد و معایب هیئت اجتماعی

هر روز بیشتر میشد و مذاقات شدید پدیدار میگشت جماعت معینی راحت بودند و ابی باقی رومیان به بدبختی بسر میبردند و مردم غیر رومی یکسره اسیر هوی و هوس و ظلم و شرارت رومیها بودند.

در بین آنکه دسته‌ئی بفکر هجوم بر نظام اجتماعی رومی بودند اعتقاد بحیات آینده و آرزوی سعادت اخروی هم در جماعتی قوت میگرفت آخرتی که به داد دل مظلوم ظالم را کیفر میدهد و مظلوم را عزیز میگرداند خلاصه هزارها مردم متوجه بعالم بالا شدند یعنی عالمی ماورای عالم یر درد و الم ماو عالمی علوی و پراز عدل و انصاف و سعادت و البته بر اهل تحقیق روشن است که همین افکار و احساسات است که زمینه شیوع مسیحیت را در بین رومیان مخصوصاً در طبقه غلامان و بینوایان تهیه کرد.

از طرف دیگر فلسفه نتوانست از جهت حل مشکلات علمی مردم را راضی کند. انسان از معرفت خود و دنیا اظهار عجز میکرد و بالاخره معتقد شد که بدون کمک قوه روحانی ممکن نیست انسان با قوای شخصی خود بمعرفت و دانائی برسد خلاصه هیچ قسم سعادت پایداری در دنیای محسوس پیدا نمیشود بلکه سعادت ابدی متعلق بعالمی است که ورای زندگی ما است.

حاصل آنکه این افکار که همه کم یا بیش نتیجه اختلاط شرقیان است با مردم یونان و روم و حکمای اسکندریه بتدریج انسان را از فلسفه روگردان نمود و به دین متوجه ساخت و از این تاریخ به بعد دین با استخدام فلسفه میپردازد یعنی برای مقاومت در مقابل و ثنیون که بسلاح فلسفه مسلح بودند دین هم در صدد بر میآید که برای خود اساس علمی و فلسفی بنیاد کند تا معتقدات خود را بیشتر بعقل و منطق و استدلال نزدیک نماید و طبقات عالی و خواص مردم را هم زیر بار دین در آورد و از این جا طرح حکمت الهی ریخته میشود و مقدمات حکمت نوافلاطونی تهیه میگردد.

اینها همه نتیجه آمیزش ملل مختلفه است با یکدیگر در دوره حکومت رومیان مخصوصاً در اسکندریه که معرض افکار اعم مختلفه شرق و غرب است.

اسکندریه را باید مرکز امتزاج دین با فلسفه شمرد زیرا در آنجا شرق و غرب با هم تماس پیدا کردند و روح یونانی با روح شرقیها ممزوج شد. روح یونانی با ذکاوت و دقت و حسن نظر و قریحه روشن خود با روح شرقی که فطرتاً مایل بمشاهده عالم ماورای شهود است مخلوط گشت و نتیجه آن شد که مذاهب افلاطونیان جدید و امتزاج حکمت افلاطون با دیانات یهود یعنی طریقه فیلون یهودی پدید آمد.

فیلون تقریباً بیست سال قبل از میلاد در اسکندریه متولد شده بعد از سال پنجاه و چهار میلادی کتاب او که مخلوطی است از فلسفه افلاطون و تورات شهرت یافت. مقصود فیلون یهودی و حکیم دیگر یهودی بنام ارستوبول تفسیر تورات است از جمله آراء فیلون یکی این است که: خدا یکی است و موجود مجرد است و اول صادر از خدا «کلمه» است (= لوگوس). «کلمه» واسطه بین خدا و عالم است. روح صادر از «کلمه» روح عالم است.

این تثلیث شبیه به تثلیث مسیحی است که بعدها پیدا شد و در دو لفظ «کلمه» و «روح» با هم مشترک کند.

فلسفه فیلون که تأثیر بسیاری در نوافلاطونی و مسیحیت کرده تفاسیر رمزی برای تورات قائل است آدم را بعقل و حواس و احساس و ما را بلذت تأویل نموده و تمام محتویات تورات را عبارت از سیر نفس بطرف خدا پنداشته است گفته های فیلون مثال خوبی است برای وسعت میدان تأویل و معلوم میدارد که ارباب تأویل بر هر کاری قادراند و دیگر چندان از تأویلات عارفانه صوفیان اسلام بمتعجب نخواهیم آمد زیرا قرآن بواسطه داشتن آیات متشابه تا اندازهائی مستعد تأویل هست و این ملاحظه میشود که فیلون در کتاب بسیار خشکی چون تورات هم از تأویل عاجز نمانده است.

بتدریج معارضه بین افکار و آراء و دیانات و مسالک متنوعه زیاد شد از طرفی آراء یهود و مسیحیان و از طرف دیگر افکار گزنوفان و افلاطون و ارسطو و عقائد پیچ در پیچ

حکمای اشراقی اسکندریه معروف به «کنوستیک» که میتوان بهر فائز تعبیر کرد و مذهب فیثاغورث و مذاهب و نئیون مصر همه این آراء متشتمله بالاخره بهم آمیخته شده مر کبی بوجود آورد بنام «حکمت افلاطونی جدید» که ما در این جا بحکمت «نوافلاطونی» تعبیر کرده ایم.

فلسفه مختلط و ممزوج نوافلاطونی انسان را بیاد شکل حکومت آنروز و شباهت بین آن دو میاندازد زیرا می بیند همانطور که از نظر تشکیلات سیاسی دنیای قدیم در زمان دیوکلستین و قسطنطین دولتی تشکیل داد که رنگ تمدن شرق و تمدن یونان و روم هر دو در آن هویدا بود فلسفه قدیم هم بالاخره همه فرق و مسالك مختلفه و افکار متشتمله شرقی و غربی را در هم آمیخته فلسفه مر کبی بوجود آورد.

و نیز همانطور که امپراطوری روم در اواخر ایام از طرفی نهایت جد و جهد را بکار میبرد که سر و سامانی باوضاع آشفته و زندگی از هم گسیخته بدهد و از طرف دیگر نتیجه فرسودگی تمدن رومی هر روز زیادتر میشد فلسفه نوافلاطونی هم از طرفی کمال و نهایت ترقی فلسفه محسوب است و از طرف دیگر نتیجه ضعف و فرسودگی و نارسائی فلسفه قدیم شمرده میشود.

قبل از این عصر هیچوقت در تخیلات فلسفی یونان و روم استعمار بمظمت و برتری انسان بر طبیعت باین خوبی تعبیر نشده بود و نیز قبل از این عهد هیچوقت علم حقیقی و معرفت واقعی باین درجه از کساد و بی رونقی و بی اعتباری نرسیده بود. اگر علوم تجربی و فلسفه استدلالی را میزان قرار دهیم باید بگوئیم که آفتاب فلسفه با افلاطون و ارسطو باوج نصف النهار رسیده بعد از ارسطو رو با انحطاط نهاده بالاخره در ظلمت نوافلاطونی افول کرد ولی اگر مذهب و اخلاق را مدار حکم قرار دهیم باید بگوئیم طریقه اخلاقی را که نوافلاطونی خواست تأسیس نموده و در میان مردم برقرار سازد عالی ترین و خالص ترین و زیباترین اوجی است که دنیای قدما بآن رسیده است. محرك و مقوی و اساس مبانی اخلاق علوم طبیعی و معرفت بمعارف مادی نیست

بلکه از اول تا آخر همه جا مقوی و محرک اخلاق احساسات و تمایلات قلبی و عواطف و توجه با اصول و افکار مجرّده است باصطلاح فرنگیها « ماتریالیسم » نیست بلکه « ایدئالیسم » است .

ضمناً این نکته را باید دانست که بطوریکه در علم النفس مجرّز و مسلم است و تجارب چند هزار سال نشان داده است در مسائلی که سر و کار انسان با احساسات و عواطف است حد وسط و اعتدال ندارد احساسات و عواطف با انسان را بکلی و بدون شرط بیک چیز متوجه میسازد و با بکلی از آن گریزان میسازد و شور و حرکتی که از تمایلات قلبی و عشق و عاطفه برمیخیزد یا بطرف افراط سوق میدهد و یا بجانب تفریط چیزیکه از افراط و تفریط هر دو جلو گیری میکند و انسان را معتدل میسازد عقل و علم و منطق است بنابر این میتوان گفت که « ایدئالیسم » مطلق بحت بسیط و منسلخ از هر گونه « ماتریالیسم » مستلزم ضعف علم و سستی منطق است چنانکه « ماتریالیسم » مطلق بحت بسیط منسلخ از هر گونه « ایدئالیسم » مستلزم ضعف معنویات و ادب و شعر و ذوق و اخلاق و هنرهای ظریف و زیبایی دوستی و برابر شدن با حیوانات و مصداق « او نه بیند جز که اصطبل و علف از شقاوت غافل است و از شرف » و تنازل از درجه انسانیت و انهماک در ملائذ جسمانی مادی و ارضاء شهوات است و بس .

حاصل آنکه حد اعتدال و میانه روی لازم است و « ایدئالیسم » مطلق بدون حد و شرط قهراً منتهی به تحقیر علم و عقل و بالاخره منجر به همجیت میشود زیرا بطوریکه گفته شد امور مربوط با احساسات و عواطف حد وسط و اعتدال ندارد یکی از مثالهای روشن این موضوع فلسفه « نوافلاطونی » است که بمحض اینکه بهار آن با آخر رسید توحش و انحطاط شروع شد و دنیای تازهئی پیش آمد که هر چیز دیگر بخاطر آن متروک ماند و اوهم پرستی و تقلید بخرافات غلبه یافت عقل و علم از میان رفت خرافات شایعه دانائی محسوب گشت و دانائی قدیم چهل و جنون شمرده شد .

فلسفه قبل از سقراط مؤسس بر علوم طبیعی بود و بمذهب و اخلاق کاری نداشت

و پیرامون آنها نمیگشت بلکه همه توجه فلاسفه صرف بحث در ماده و مطالعه در طبیعت و ربط میان اشیاء میشد در حالی که آراء و اصول اخلاقی علم خاصی نبود بلکه بشکل حکم و امثال در اقوال شعرای یونان مانند شعرای جاهلیت در عرب پند و اندرزهایی دیده میشد. سقراط اهمیت بسیار با اخلاق میداد باین معنی که قسمت مفید و مهم فلسفه را اخلاق میدانست و فلسفه نظری را در درجه دوم از اهمیت میگذاشت. اما بحث حقیقی در مسائل اخلاقی مرهون مساعی افلاطون و ارسطو است و مخصوصاً ارسطو که شکل علمی و فلسفی باین موضوع داد و اصول و مبانی قائل شد.

البته همانطور که لغت مقدم و سابق بر قواعد نحو است مسائل اخلاقی هم که غالباً متکی بهادات است پیش از آنکه علم اخلاق پیدا شود و در آن بحث کند موجود بوده و فلاسفه از قبیل افلاطون و ارسطو مخترع حکم اخلاقی بر اشیاء نیستند بلکه قرنهای پیش از آنها مردم خود میان بد و خوب تمیز میدادند بعد فلاسفه و متفکرین آمده قواعد و اصول و کلیات و فروعی استنباط کرده و در دسترس مردم گذاشته تا بتوانند در اعمال و رفتار خود از آن قواعد و اصول استفاده کنند و با چشم باز بین خیر و شر تمیز بدهند خلاصه فلاسفه و حکما جنبه علمی و فلسفی بمبحث اخلاق داده اند.

فرق علم اخلاق با فلسفه در این است که فلسفه بحثش مقصور بر چیزی است که «بوده» یا «هست» یا «خواهد بود» در حالی که علم اخلاق حکمت عملی و درس رفتار و روش است و میخواهد روشن کند که رفتار انسان چه چیز و بچه طریق باید باشد یا سازوار و شایسته است که چگونه باشد.

خلاصه طریقه افلاطون و ارسطو در پی آن بود که بین علوم طبیعی و اخلاق توفیق بدهد اگرچه در نتیجه کوششهای سقراط بر تری اخلاق بر علم محقق شمرده میشد و در بین آنکه افلاطون و ارسطو و شاگردان آنها سرگرم مباحث فلسفی و اخلاقی بودند مذاهب و مسائل توده مردم در کمال ضعف و در کار از میان رفتن بود.

بعد از ارسطو تمام شعبه های فلسفه از دنیای محسوس و عالم واقع بینی و روش

علمی بحث و تحقیق که بدست حکمای مقدم بر ارسطو و خود او وضع شده و عبارت بود از جمع بین تجربه و اصول نظری و نقد منطقی منحرف شد و احساسات و تخیلات جای آنرا گرفت و انواع و اقسام شک و تردید پیدا شد و فرقه‌های مختلف شکا کین بوجود آمدند که اعتماد بر علم و منطق را سست کردند حاصل آنکه زمینه‌ئی نهیه شد که امور ناشی از احساسات بر فلسفه تقدم جست در این میانه نصرانیت ظاهر شد و چنان تأثیری در مردم کرد که عقائد فلسفی نتوانست با آن مقاومت کند.

نصرانیت تعالیم یهود را در دنیای و ثنیت منتشر ساخت و اصول اخلاق توراتی در دنیای قدیم ریشه گرفت.

بموجب تورات که انجیل مکمل آن است اخلاق الهی المنشاء است یعنی اخلاق نتیجه امر خدا و فیض خدا است و عبارت است از تنفیذ او امر الهی. باین معنی که انسان محتاج بقواعد و قوانینی است ولی تشریع این قوانین و قواعد فقط با خدا است این اصل در سایر دیانات هم هست و مسلم است که دین هیچوقت زیر بار اصول اخلاقی که فلاسفه وضع کنند نمی‌رود این است که در فلسفه مدرسیون اسلام قسمت حکمت عملی و علم اخلاق فلسفه‌های یونان مکات نداشته و مورد اهتمام قرار نگرفته است و بهمین جهت در کتاب شفا و نجات و اشارات ابوعلی سینا از آن تغافل شده است.

علت این امر این است که علم اخلاقی که در فلسفه یونانی بوده رنگ و ثنی داشته و بامبانی مذهبی و اجتماعی مسلمین مطابقت نمی‌کرده است و بادیستورهای مذهبی مخالف بنظر میرسیده است بدینجهت این فن در اسلام بکلی از مدارس فلسفه اخراج شده است و باوجود چند ترجمه و تألیفی که از روی کتب اخلاقی و اجتماعی یونانی شده است از قبیل کتاب فارابی موسوم به «آراء اهل المدینه الفاضله» و کتب اخلاقی مسکویه و معدودی دیگر تدریس این فن پیشرفت قابل ملاحظه‌ئی نداشته و شاید

ابن رشد اندلسی کسی باشد که بیش از دیگران در خصوص مبادی علم اخلاق یعنی مسئله خیر و شر و جبر و اختیار بحث کرده است.

شیخ الرئيس ابوعلی سینا در مقدمه «حکمة المشرقيين» وقتی که حدود و تعلیمات علم اخلاق را ذکر میکند روش همیشگی خود یعنی رعایت ملاحظات دینی را از دست نداده میگوید: «وليس قولنا و «ما ينبغي ان تكون عليه» مشيراً الى انها صناعة ملفقة مخترعة ليست من عند الله ولكل انسان ذى عقل ان يتولاها كلابل هي من عند الله وليس لكل انسان ذى عقل ان يتولاها الخ» و نیز در همانجا میگوید: بل الاحسن ان يكون المقتن لما يجب ان يراعى في خاصة كل شخص وفي المشاركة الصغرى وفي المشاركة الكبرى شخص واحد بصناعة واحدة وهو النبي».

مقصود این است که بهمین دلایل دیانات یهود و مسیحی تشریع و وضع قوانین اخلاقی را مخصوص پیغمبر و دین میشمردند و از اهم مبادی دینی محبت بخدا و اطاعت او و محبت با انسان و بذل و احسان و امثال آن است.

فرق مهم بین اخلاق و فلسفه یونان و اخلاقی که دیانات تعلیم میدهند این است که علم اخلاق یونانی کمال شخصی انسان را غایت قصوی و کمال مطلوب میدانند و تعلیم میدهد که انسان باید تمام قوی و مملکت طبیعی خود را برای وصول به سعادت بکاربرد در حالی که دیاناتها ولو آنکه مؤسسين آنها دستورشان معتدلاته است و جمع بین مقتضیات حیات دنیوی و اخروی کرده اند یعنی در عین آنکه تمتع بردن از لذت های دنیوی را در دائره اعتدال و پیروی از اصول معینی مباح شمرده دستور داده اند که انسان باید دنبال طهارت نفس و پاکي فکر و عمل برود و روح را بر بدن و شهوات طبیعی مسلط سازد و چنانکه در قرآن فرموده است «ابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا واحسن كما احسن الله اليك» ولی چون در امور عقیده ای سروکار با احساسات و عواطف است که اعتدال و میانه روی نمی شناسد قهراً در بین دسته ای از پیروان دیانات این اصول براه افراط افتاده و طبعاً منجر بانکار حقوق بدن میشود و خواهی نخواهی

جماعتی از مردمان پر شور و حرارت اعتزال از دنیا را توصیه می‌کنند و تعلیم می‌دهند که باید حیات طبیعی و مشتهیات را بالمرّة کنار گذاشت و هر آرزو و میلی را ناچیز شمرده یکسره زاهد و متعبد شد و هر فقر و بینوائی و درد و آزاری را با کمال رضا تحمل کرد خلاصه باید «زندگی غیرطبیعی» اختیار کرد.

از چیزهایی که مسیحیت وارد اخلاق کرد عقیده به «نجات بوسیله غفران» است که اساس آن این است که انسان طبیعتاً گناهکار است و با جدوجهد خود ممکن نیست نجات یابد راه نجات فقط غفران است بعدها این عقیده در نزد مسیحیان بشکل رموز و اسرار در آمد که در این جا از تفصیل آن صرف نظر میشود و چیزی که دانستن آن برای ما لازم است این است که همین اصل بشکل دیگر در بین صوفیه اسلام دیده میشود که در طی صحبت از مقامات و احوال صوفیه بجای خود گفته خواهد شد.

باری دیانت مسیح در بین رومیان و مصریان رسوخ پیدا کرد و همیشه نصرانیت استقراری یافت مسیحیان برای مقاومت با فلاسفه و ثنیون در اسکندریه مدرسه حکمت الهی تأسیس کردند و دست بکار استخدام فلسفه برای نشر دیانت مسیح زدند.

یکی از بزرگان حکمای و ثنیون مصری موسوم به آمونیوس ساکس هم طرح طریقه فلسفی تازه‌ئی ریخت که همان فلسفه نو افلاطونی باشد خزائن کتابخانه‌های اسکندریه در دسترس اصحاب این طریقه بود و ریاست این طریقه در ابتدا با آمونیوس ساکس مذکور و بعد با شاگردش پلوطیموس (فلوطین) و پس از او با فرفورئوس و ژامبیلیک و پروکلس بود.

آمونیوس ساکس در ابتدا مسیحی بود بعد از مسیحیت اعراس نمود و طریقه مذکور را تأسیس کرد و در سنه دویست و چهل و یک میلادی وفات کرد.

پس از وفات آمونیوس ساکس مهم‌ترین شاگردان او فلوطین که با امپراطور گوردیانوس رومی در موقع محاربات آن امپراطور با شاپور پسر اردشیر ساسانی بایران آمده و از نزدیک بر افکار و آراء شرقیان واقف شده بود ریاست آن حزب را پذیرفت.

بعضی از مورخین نوشته‌اند که فلوپتین در سن بیست و شش در حوزة شاگردان آمونیوس ساکس در آمده بعد از یازده سال شاگردی در نزد او بایران و هندی رفت و در این مسافرت‌ها بر مذاهب و مسالك شرقی مطلع شده مراجعت کرد .

مولفات فلوپتین را شاگردش فروریوس درشش مجلد^۱ که هر مجلدی نه کتاب است نشر کرد که مجموع پنججاه و چهار کتاب یارساله است و بهمین مناسبت که هر جلدی نه کتاب یارساله است هر یکی از آن مجلدات را « ناسوع^۲ » نامیده‌اند .

فلوپتین در سال دویست و هفتاد میلادی در گذشت و شاگردانش مدرسه را راه میبردند تا آنکه در سنهٔ یانصد و بیست و نه میلادی امپراطوریوستی نیانوس^۳ مدارس فلسفی و ثنی را بست و معلمین و شاگردان آنها را متفرق ساخت که از جمله جماعتی بدربار ساسانیان ملتجی شدند و بطوریکه اشاره شد بعدها آراء و عقائد آنها از راه سوامع مسیحیان سوریه و مدرسه جندی شاپور خوزستان و صابیان حران در بین النهرین بمسلمانها رسید و غالب کتبی که بنام « حکمت الهی ارسطو » عبری ترجمه شده آثار نوافلاطونیان است و نیز کتب عارفانه و حکمت اشراق و « اسرار الهی » که بنام دیونیزیوس و غیره در آسیای غربی انتشار یافت همه ملقط از اقوال حکمای اسکندریه است .

این فلسفهٔ نوافلاطونی اسکندریه از هر يك از فرق مختلفهٔ فلاسفه چیزی گرفت و از همه بیشتر از افلاطون که نام آن فلسفه را بخود داد و خود را « نوافلاطونی » نامید زیرا اساس فلسفهٔ ماوراء طبیعی آن مأخوذ از افلاطون است .

حکمت نوافلاطونی از فلسفهٔ ارسطو چند چیز گرفته که از جمله یکی طریقه و منهج بحث و دیگری تاحدی حکمت ماوراء الطبیعهٔ ارسطو است و نیز از رواقیون مبادی عقیدهٔ وحدت وجودی را اخذ کرده باضافه اصول اخلاقی آنها را پذیرفته و چیزهای دیگر نیز بر آن افزوده است .

ولی باید دانست که آنچه را از این مسلکهای مختلف فلسفی گرفته صرف نقل

اقوال و قبول آراء آنها نبوده بلکه در همه جا جنبه شخصی و احساسات فردی غلبه داشته است و به همین جهت و نیز بعلا آنکه نه توجهی به علوم محسوس و مادی کرده و نه اعتمادی بر آنها نشان داده موید آراء فلسفی شکاکان واقع شده است.

خلاصه بجز فلسفه اپیکوری که همیشه دشمن خطرناک نوافلاطونیان بوده از جمیع فلسفه‌های قبل از خود استفاده برده و چنانکه گفتیم بواسطه تماس با شرقی‌ها عناصر شرقی هم در فلسفه آنها رسوخ یافته است.

شرقی فطرت مایل بدنیای ماورای شهود و عالم غیب و خوارق عادات و طبعاً متمایل به تصوف و تدبیر است در صورتیکه یونانی قدیم مایل به فحص دقیق و بحث عمیق و در پی حقیقت رسی بوده و هیچگونه نقیصه‌ی بسیره اسلاف و تقلید کور کورانه از آنها نداشته است آثار روشن فکری که از خصایص نژادی یونانیان بوده در همه شئون زندگی آنها از فلسفه و سیاست و دین و علم و صنعت هویدا است به عبارتی آخری شرقی جنبه‌ی تابع احساسات و یونانی تابع تحلیل منطقی است و در فلسفه نوافلاطونی این دو چیز با هم مخلوط شد و در قرن اول میلادی فکر خاصی در اسکندریه بوجود آورد.

این فکر نتیجه اختلاط نمایلات شرقی و غربی یعنی فلسفه نوافلاطونی دورنگ مختلف پیدا کرد و دو دسته در پیرامون آن پیدا شدند در يك دسته رنگ تصوف و عرفان بیشتر بود و در دسته دیگر رنگ بحث علمی باین معنی که در يك دسته دین اصل بود و فلسفه فرع و در دسته دیگر بعکس به عبارتی آخری جماعتی متدبیر مایل به فلسفه بودند و جماعتی دیگر فیلسوف متمایل بدین و عرفان در هر حال مباحث آنها نه فلسفه خالص بود نه دین خالص بلکه مخلوطی بود از آن دو.

همین فلسفه است که بالاخره يك جهتی شده یعنی عنصر دینی در آن غلبه یافته و بنام «فلسفه کنیسه و مسیحیت» و یا در بین مسلمین بنام «علم کلام» و «حکمت اشراق» شیوع کامل یافته است و از آنجا که منبع حقیقت را وحی و الهام و واردات قلبی و اشراق می‌شمرد با آراء حکمای مشائیین و امثال آنها مخالفت ورزیده است.

باینکه فلسفه نوافلاطونی فلسفه مزيج و مرکبی است که از منابع مختلف سرچشمه گرفته نباید چنان پنداشت که این فلسفه صرفاً یک دسته افکار ملتقط مخاوطی است بلکه باید دانست که يك فکر کلی محیط بر همه عناصر و اجزاء این فلسفه است و آن دین است. باضافه حکمت نوافلاطونی اصل نازائی وارد اصول فلسفه کرد و آن اصل اعتقاد بحقیقت «ما فوق عقل» است یعنی چیزی که از حیز عقل و حس و حوصله دنیای محسوس خارج است و برای فهم حقایق دینی و اخلاقی نه ادراك حسی کفایت میکند و نه استدلال عقلی.

پس از این مقدمات که نظر بتأثیر عمیق فلسفه نوافلاطونی در مباحث فلسفی حکمای اسلام و مخصوصاً در تصوف و عرفان اندکی به تفصیل صحبت شد و باهمه خوفی که از تطویل کلام داشتیم تمهید مقدمه و نشان دادن سیر حکمت این اندازه از تفصیل و اطناب سخن را ایجاب کرد خلاصه‌ئی از آراء نوافلاطونیان در مبحث حکمت ماوراء الطبیعه و عقائد آنها در اخلاق در اینجا ذکر میشود تا معلوم شود که تأثیر این آراء و عقائد در تصوف و عرفان که موضوع بحث ما است تا چه اندازه بوده است:

اساس مهم مذهب فلوطین وحدت وجود است که ممکن است باین عبارت معروف تعبیر شود که « بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیئی منها » حقیقت یکی است و منشاء وجود همان حقیقت واحده است جمیع موجودات تراوشی است از مبدأ احدیت که بطریق تجلی و فیضان و انبعاث از او صادر گشته و مآلاً همه چیزها بطریق رجوع بهمان مبدأ بر میگردد.

واحد همه اشیا است و هیچ يك از اشیا نیست.

مقصود از همه اشیا مجموع اشیا نیست بلکه کمال هر چیزی است.

هستی مطلق او است و ما بقی نمود است یعنی شبیه بهستی است بعبارة آخری

ماورای « وجود مطلق » که خدا است مابقی عدم شبیه به هستی است و نیست - « هستی نما » است.

خدا در عین اینکه مصدر همهٔ اشیاء است یعنی همه چیز از او صادر شده هیچیک از اشیاء صادره نیست و بهیچ وصفی نمی‌توان او را وصف کرد و هر تعبیری از قبیل «موجود» و «وجود» و «جوهر» و «حیات» بشود ناقص است خدا بالاتر از همهٔ اینهاست که بهیچ طریق نمی‌توان او را بتصور در آورد و فوق هر تعریفی است .

برای خدا فکر و اراده نمی‌توان قائل شد زیرا فکر مستلزم دو چیز است : فکر کننده و چیزی که در آن فکر میشود و نیز اراده مستلزم این است که اراده کننده طالب حالتی بشود غیر از آن حالتی که در آن واقع است و این امر اثنبینی است در صورتیکه خدا واحد است .

تنها چیزی که میدانیم این است که خدا واجب الوجود و تام الکمال است و مبری از تجزیه و تعدد محیط بر هر چیز و همه چیز و نامحدود است . هر نسبتی باو خلاف توحید است مثلاً نسبت علم و ادراک باو غلط است و منافی با توحید است زیرا غیر از خودش چیزی نیست که معلوم و مدرك او شود .

در عین اینکه فلوطن تعبیرها و وصف‌های مختلف از خدا میکنند باز هر تعبیر و وصفی را هم غلط میدانند و حاکی از تحدید ذات نامحدود می‌شمرند حتی آنکه می‌گویند خدا را وجود هم نمی‌توان گفت زیرا او بالاتر از وجود است و وجود فیضی است از فیوضات او .

برای وصول بخدا باید با شراق و شهود و سیر معنوی متوسل شد حس و عقل برای وصول بخدا کافی نیست .

خدا مبدأ خیر و فیض است . جمیع کائنات از آن فیض الهی زائیده شده و کمال هر يك بسته بنزدیکی و دوری از آن فیض الهی است .

اول تماچ این مبدأ خیر و فیض یعنی اول چیزی که از خدا صادر شده عقل است که بعد از « واحد » کاملترین اشیاء است این صادر اول پسر زیبای پدر است که از

پدري که وی از او منبعث شده جمیع کمالات را اخذ نموده بطوریکه فرق او با پدر بسیار کم است .

عقل یعنی صادر اول هم قوه انتاج دارد ولی کمتر از پدر و صادر از عقل نفس است .

صادر دوم یعنی نفس که از عقل منبعث شده کمالات او کمتر است و این سه اقانیم^۱ ثلثه میباشند .

در حالیکه صادر اول از خدا کسب فیض مینماید صادر دوم از او مستفیض است باین معنی که مبدأ وجود در حکم خورشید است عقل مانند زمین و نفس مانند ماه . همانطور که عقل واسطه بین خدا و نفس است نفس هم واسطه بین عالم روحانی و عالم جسمانی است .

نفس کل^۲ یعنی صادر دوم در هر جسمی حلول نموده و باقتضای استعداد هر جسمی نصیبی از آن یافته و باین طریق نفس کل منشأ نفوس جزئیه^۳ و شخصیه شده و نفوس جزئیه تحقق یافته است .

اجسام و ابدان پست ترین و ضعیف ترین پرتو آفتاب حقیقی یعنی خدا هستند . حقیقت اجسام صورت است که مایه وجود آنها است و ماده پذیرنده این صورت است . صورت جنبه وجودی اجسام و ابدان است و ماده جنبه عدمی آنها این است که عالم جسمانی وجود و عدم نسبت بذاتش متساوی است و مذبذب بین وجود و عدم است .

صدور موجودات دارای جسم و ماهیات امکانیه از نفس کل انتقال از لانهائی به نهائی است .

خدا و جسم در دو طرف درجات کمال اند یعنی خدا وحدت است و جسم کثرت .

۱- اقنوم که جمع آن اقانیم است لغت سریانی است که بمعنای « وجود اصل » است .

جسم همیشه در تغییر و تبدیل است و لغت «بود» بر آن صادق نمی آید بلکه «نمود» است عبارت دیگر جسم پیوسته در «واقع شدن» است نه «بودن» .
 بر جسم هم طابع الهی هست زیرا جسم متشکل است باشکال خدائی که بر آن منعکس میشود .

صورت متضمن حقیقت موجودات است و عبارت است از خیر و جمال و کمال و وحدت .

ماده چیزی است که اجسام از آن متکون میشوند و آن عبارت است از بی صورتی و شر^۱ و زشتی و نقص و کثرت .

صادر اول و دوم یعنی عقل و نفس با آنکه از مبدأ وجود تراوش کسرده اند بواسطه تماس با ماده ناقص شده و در قید تکثر مانده اند .

این تنزل از عالم ملکوت به عالم ناسوت و آرایش به عالم کثرت و ماده و زشتی ها و پلیدیهای آن همان است که حرکت در «قوس نزول» نامیده میشود .

در مقابل این حرکت در قوس نزول حرکت دیگری هست که حرکت رجعی است یعنی در هر چیزی که از واحد صادر شده میانی هست که دوباره بآن واحد باز گردد این رجوع بمصدر الهی ناشی از معرفت است و مراد از حکمت همین است زیرا هر موجودی کمالی دارد این حرکت رجعی حرکت در «قوس صعود» است .^۲

هر کس که همه توجه خود را معطوف بماده سازد و حرکت رجعی را فراموش کند تباه خواهد شد و برعکس آنهایی که از عالم ماده اعراض کنند و به عالم بالا بپردازند

۱- ترجمه فرانسه آن Devenir است و بهربی «صیوروت» گفته شده است .

۲- این دو بیت ناظر بهمین عقیده است :

بر مراتب سرنگون کرده عبور	پایه پایه زاصل خویش افتاده دور
گر نکرد باز مسکین زاین سفر	نیست از وی هیچکس محروم تر

(نقل از اسرار الحکم حاجی ملاهادی سبزواری)

خود را ياك نموده وارد طريق سير و سلوك شده و پس از طی طريق بعالم بالا متصل خواهند شد .

بواسطه اين دو حرکت انبعاث و عودت است كه عالم حسی دائماً تَكَرَّار ميشود يعنى از خدا ميآيند و بخدا برميگردند .

طريق سير و سلوك سه مرحله دارد: « مقامات سير و سلوك » و « محبت » و « معرفت » . مقامات سير و سلوك عبارت است از طالب حقيقت و مجاهده براي وصول بآن و اين مقامی است كسبى .

محبت حالى است كه از مشاهده زيبائى حقيقت براي طالب پيش ميآيد . معرفت كامل وصول بحقيقت نامه است و اين مرحله كمال است زيرا كمال غايت وجود است .

هر موجودى متمايل باين كمال است كه عبارت است از رهائى از اسارت عالم كثرت و ماده و بازگشت بوطن اصلى يعنى اتصال ب مبدأ كل .

اين سير با قدم بيقدمى پيش ميرود بايد چشم از دنيا بست و باو گشود و با بيخودى او را در خود يافت .

عالم براي خير خلق شده و شرّى كه در دنيا مي بينيم سير آن بتدريج بطرف زوال است زيرا سنت ترقى مستلزم اين است كه دائماً ناقص بطرف كامل و تام برود . از آنجائيكه نفوس جزئيه مذبذب بين نفس كل و اجسامند پس ياممكن است در قوس صعود افتاده بعالم كمال واصل شوند يا سرگردان بين نفس كل و ماده بمانند يا بلكى در عالم ماده تباه شوند اين است كه نفوس جزئيه بر سه نوعند :

نوع اول نفوس سمائيه كه براي عقل و خدا زندگى ميكشند و دائماً بسعادت ابدى متمتع اند و غرق در مشاهده خدا هستند .

نوع دوم نفوس سرگردان مثل ملائكه و شياطين كه ملائكه منجذب بخير اند و شياطين منجذب بشر .

نوع سوم نفوس بشریّه که مبدأ آسمانی داشته ولی در اجسام ساقط شده و این سقوط عقاب غرور آنهاست این تجسد عقاب موقت است و اگر نفس همت کند و افعال خود را بخیر متوجه سازد ممکن است بمشاهده الهی نایل شود.

غایت حیات و کمال مطلوب بازگشت بمبدأ و حصول تمتع ابدی است و راه آن تطهیر نفس ساقطه است بوسیله تجرد از شهوات بدنی و میل های حسی و معارست فضائل اربعه که عفت و عدالت و شجاعت و حکمت است.

اینها نمونه‌ئی است از آراء فلسفه نوافلاطونی^۱ که مسلمین آنرا باشرع اسلامی توفیق داده و باین منظور چیزهایی از آن کاسته یا بر آن افزوده و بنام «حکمت اشراق» موسوم ساخته‌اند.

انتشار آراء فلوپین و پیدا شدن فلسفه نوافلاطونی در بین مسلمین بیش از هر چیزی در تصوف و عرفان مؤثر بوده است باین معنی که تصوف که تا آنوقت زهد عملی بود اساس نظری و علمی یافت.

چون در آراء نوافلاطونی دقت کنیم می بینیم که برای صوفی زاهدی که از دنیا و هر چه در او است بحکم آنکه فانی است دل کنده و بآنچه باقی است دل سپرده فلسفه فلوپین بسیار خوش آیند است بلکه منتهای آرزوی خود را در آراء او می یابد. موضوع وحدت وجود در فلسفه نوافلاطونی بیش از هر چیز نظر صوفیه را جلب

۱ - برای مطالعات مفصل رجوع شود بکتاب تاریخ فلسفه از قبیل :

Plotin et le paganisme religieux

Par: Edouard krakowski

une Philosophie de l'Amour et de la Beauté

Par: Edouard krakowski

La Philosophie de Plotin

Par: Alfred Fouillée

Histoire de la Philosophie

Par: Alfred Fouillée

کرده است زیرا وحدت وجودی همه دنیا را آینه قدرت حق می بیند و هر موجودی در حکم آینه‌ئی است که خدا در آن جلوه گر شده باشد ولی این مرایا همه ظاهر و نمود است و هستی مطلق و وجود حقیقی خدا است. انسان باید بکوشد تا پرده‌ها را بدر و خود را مورد جلوه کامل جمال حق قرار دهد و بسعادت ابدی برسد. سالک باید بایر و بال شوق و عشق بطرف خدا بپرواز آید و خود را از قید هستی خود که نمودی بیش نیست آزاد کند و در خدا که وجود حقیقی است محو و فانی سازد.

مولانا جلال الدین رومی بهترین مترجم و معرف افکار فلوپین و فلسفه نوافلاطونی است و هر کس در دیوان و مثنوی این عارف بزرگ که در حکم دائرة المعارف عرفا است تتبع کرده باشد تقریباً تمام مسائل فلسفه نوافلاطونی را در آن خواهد یافت. اینک برای مثال بعضی از رباعیات و غزلیات و بعضی ابیات مثنوی معروف او را در این جا نقل می‌کنیم تا تأثیر عمیق حکمت نوافلاطونی در افکار و عقائد صوفیه روشن شود:

عشق آمد و از غیر بپرداخت مرا	بر داشت بلطف چون بینداخت مرا
شکر است خدا را که مانند شکر	در آب وصال خویش بگذاخت مرا

...

عشق آمد و شد چو خونم اندر رک و پوست	تا کرد مرا خالی و پر کرد زدوست
اجزای وجودی همگی دوست گرفت	نامی است زمن بر من و باقی همه اوست

...

فردا که بمحشر اندر آید زن و مرد	از بیم حساب رویها گردد زرد
من عشق ترا بکف نهم پیش آرم	گویم که حساب من از این باید کرد

...

کامل صفتی راه فنا می پیمود	ناگاه گذر کرد ز دریای وجود
یک موی ز هستی اش بر او باقی بود	آن موی بیچشم فقر ز نار نمود

...

اول که حدیث عاشقی بشنودم	جان و دل و دیده در رهش فرسودم
--------------------------	-------------------------------

گفتم که مگر عاشق و معشوق دواند خود هر دو یکی بود من احوال بودم

از قد تو من بلند قد میکردم وز عشق تو من یکی بصد میکردم
تا تو تو بدی بگرد تو میگشتم چون من نوشدم بگرد خود میکردم

ای دل تو بهر خیال مغرور شو پروانه صفت گشته هر نور شو
تا خود بینی تو از خدا دور شوی نزدیک خود آی و از خدا دور شو

ای زندگی تن و توانم همه تو جانی و دلی ای دل و جانم همه تو
تو هستی من شدی از آنی همه من من نیست بشدم در تو از آنم همه تو

در هر فلکی مردمکی می بینم هر مردمکش را فلکی می بینم
ای احوال اگر یکی دو می بینی تو بر عکس تو من دو را یکی می بینم

آنکس که سرت برید غمخوار تو اوست آن کو کلهت نهاد طرار تو اوست
آنکس که ترا بار دهد بار تو اوست آنکس که ترا بی تو کند یار تو اوست

اول بهزار لطف بنواخت مرا آخر بهزار غصه بگذاخت مرا
چون مهره مهر خویش میباخت مرا چون من همه اوشدم بر انداخت مرا

در سینه هر که ذرهئی دل باشد بی عشق تو زندگیش مشکل باشد
با زلف چو زنجیر گره در گرهت دیوانه کسی بود که عاقل باشد

عشق جز دولت عنایت نیست جز کشاد دل و هدایت نیست
عشق را بو حنیفه شرح نکرد شافعی را در او روایت نیست

لایبجوز و یبجوز را اجل است
عاشقان غرقه اند در شکر آب
نیست شو نیست از خودی زیراک
هر که را پر غم و ترش دیدی
علم عشاق را نهایت نیست
وز شکر مصر را شکایت نیست
بتر از هستیت جنایت نیست
نیست عاشق وز آن ولایت نیست

جان مخمور چون نکوید شکر

یادهائی را که حد و غایت نیست

ای قوم بهج رفته کجائید کجائید
معشوق تو همسایه دیوار بدیوار
گر صورت بی صورت معشوق به بینید
سد بار از این راه بدانخانه برفتید
معشوق هم این جاست بیائید بیائید
در بادیه سر گشته شما درچه هوائید
هم خواجه و هم بنده و هم قبله شما
یکبار از این خانه بد آن نام بر آئید

گر قصد شما دیدن آن کعبه جانها است

اول رخ آئینه بصیقل بزدائید

باز شیری با شکر آمیختند
روز و شب را از میان برداشتند
رنگ معشوقان و رنگ عاشقان
چون بهار سرمدی حق رسید
هم شب قدر آشکارا شد چو عید
نفس کل و هر چه زاد از نقش کل
رافضی انگشت بردندان گرفت
بر یکی تختند این دم هر دو شاه
من دهان بستم تو باقی را بدان
هر شرابی کز کف ساقی خوری
عاشقان با یکدگر آمیختند
آفتابی با قمر آمیختند
جمله هم چون سیموزر آمیختند
شاخ خشک و شاخ تر آمیختند
هم فرشته با بشر آمیختند
همچو طفلان با پدر آمیختند
چون علی را با عمر آمیختند
بالکه خود در یک کمر آمیختند
کاین نظر با آن نظر آمیختند
جمله با قند و شکر آمیختند

خیروشرو خشك و ترزان مست شد كز طبیعت خیروش آ میختمند

بهر نور شمس تبریزی تنم

شمع وارش با شرر آ میختمند

اگر دل از غم دنیا جدا توانی کرد	نشاط و عیش بباغ بقا توانی کرد
اگر بآب ریاضت بر آوری غسلی	همه کدورت دل را صفا توانی کرد
درون بحر معانی نگر نه آن گهری	که قدر و قیمت خود را بها توانی کرد
مگر که درد و غم عشق سرزند در تو	بدرد او غم دل را دوا توانی کرد
اگر بجای تفکر فرو کنی سر را	گذشته‌های بقا را قضا توانی کرد
مقربان فلک اقتدا کنند بتو	اگر به پیر بقا اقتدا توانی کرد
ز منزلات هوس گر برون نهی کامی	نزول در حرم کبریا توانی کرد
ولیکن این صفت رهروان چالاک است	تو نازنین جهانی کجا توانی کرد
چو عارفان پیر از خلق و گوشه‌ئی نشین	مگر که خوی خود از خلق وا توانی کرد

چرا تو خدمت آن پادشاه می‌کنی

که پادشاهی از آن پادشا توانی کرد^۱

۱- در دیوان خواجه حافظ غزل ذیل هست که غم از حبت صورت و هم از جهت مضامین

نهایت شباهت با غزل مذکور دارد :

بسر جام جم آنکه نظر توانی کرد	که خاک میکده کحل بصر توانی کرد
مباش بی‌می و مطرب که زیر طاق سپهر	بدین ترانه غم از دل بدر توانی کرد
گل مراد تو آنکه نقاب بکشاید	که خدمتش چون نسیم صحرای توانی کرد
کدامی در میخانه طرفه اکسیری است	گراین عمل بکنی خاک زرد توانی کرد
بعزم مرحله عشق بیش نه قدمی	که سودها کنی از این سفر توانی کرد
تو کز سرای طبیعت نیروی بیرون	کجا بکوی طریقت گذر توانی کرد
جمال یار ندارد نقاب و برده ولی	غبار ره نشان تا نظر توانی کرد
بیا که چاره ذوق حضور و نظم امور	بفیض بخشی اهل نظر توانی کرد
ولی تو تا لب معشوق و جام می‌خواهی	طمع مدار که کار دگر توانی کرد
دلا ز نور هدایت گر آگهی یابی	چو شمع خنده ز نان ترك سر توانی کرد

گراین نصیحت شاهانه بشنوی حافظ

بشاهراه حقیقت گذر توانی کرد

دردی است در این دل که هویدا نتوان کرد
تا دیده ما را ندهد حسن تو نوری
تا دیده نبوشیم ز روی همه اغیار
از مهر تو يك ذره چو خالی نتوان یافت
عالم چو همه میکده باده عشق است
چون از دل عاشق خبری نیست کسی را
تا عیسی جان پا نهد بر سر عالم
سرئی است در این سینه که پیدا نتوان کرد
در باغ جمال تو تماشا نتوان کرد
اندیشه آن چهره زیبا نتوان کرد
قطع نظر از دیر مسیحا نتوان کرد
مستی می و عشق بيك جا نتوان کرد
انکار دل عاشق شیدا نتوان کرد
يك سير بر این طارم مینا نتوان کرد

زان باده که در کام دل شمس لبش ریخت

يك قطره در این دور هویدا نتوان کرد

پیش از آن کاند در جهان باغ رزوانگور بود
ما بیغداد ازل لاف انا الحق میزدیم
پیش از آن کاین نقش دل بر آب و گل معمار شد
جان فدای ساقیمی کز راه جان در میرسد
ساقیا این معجبان آب و گل را مست کن
از شراب لایزالی جان ما مخمور بود
پیش از آن کین دارو گیر و نکته منصور بود
در خرابات حقایق عیش ما مصمور بود
تا بر اندازد نقاب از هر چه آن مستور بود
تا بداند هریکی کواز چه دولت دور بود

یا دهان ما بگیر ای ساقی ار نه فاش شد

آنچه در هفتم زمین چون گنج ما گنجور بود

نا گهان موجی ز بحر لامکان آمد پدید
راز خود می گفت با خود آن نگار جلوه گر
با جمال خود تقابل کرد اسمای جلال
خواست تا اعیان ثابت راز علم آرد بعین
حسن خود را کرد پس بر روح اعظم جلوه
خواست تا خود را بخود بنماید و زانسان که او است
حضرت سلطان برون ز دخیمة ذات و صفات
کز نهیبش این همه شور و فغان آمد پدید
راز او بیرون فتاد این داستان آمد پدید
آن طرف غالب شده زائر و عیان آمد پدید
ذات و اسما و نعوت بیکران آمد پدید
عقل و نفس و عرش و فرش و آسمان آمد پدید
مظهر جامع چو آدم در جهان آمد پدید
لشکر بیحد و حصرش را مکان آمد پدید

بر جهان یاشید هر گنجی که مغزون داشت عشق
آنکه بی نام و نشان و صورت و آیات بود
تا بهر جانب هزارش بحرو کان آمدیدید
بی نشان در صورت نام و نشان آمدیدید
آنکه فارغ بود و مستغنی بکل از این و آن
ناکهان با این و با آن در میان آمدیدید

آنها که طلبکار خدائید خدائید
چیزی که نکردید گم از بهر چه جوئید
اسمید و حروفید و کلامید و کتابید
هم موسی و هم معجزه و هم ید بیضا
هم مهدی و هادی و بیائید و عیائید
که مظهر لاهوت و گهی مخبر ناسوت
در خانه نشینید و مگر دید بهر سوی
زانید و صفاتید گهی عرش و گهی فرش
آن کس که نه زائید و نزاید ز شما کس
آن رفت که در چشم نیاید که نباشد
خواهید که بینید رخ اندر رخ معشوق
تا بو که چو مولانا رومی بحقیقت
این جمله که گفتم ز شما یافت وجودی
از عرش خدا تا به ثری تحت شمائید
هر رمز که مولا بسراید بحقیقت

بیرون ز شما نیست شمائید شمائید
و اندر طلب گم نشده بهر چرائید
جبریل امینید و رسولان شمائید
هم عیسی و رهبان و سماوات علائید
تاوایل شمائید چو تنزیل خدائید
گاهی شده دردی و گهی عین صفائید
زیرا که شما خانه و هم خانه خدائید
در عین بقائید و منزله ز فنائید
پاکید و قیومید ز تغییر جدائید
هر چند که در بحر بیک جای بیائید
زنکار ز آئینه بصیقل بزداائید
خود را بخود از قوت آئینه نمائید
موجود وجودید و شما جود و عطاائید
زافرو که شما بر همه افزون و علائید
میدان که بدان رمز سزائید سزائید

شمس الحق تبریز چو سلطان جهان است

آنها که طلبکار سخائید کجائید

ما ز بالائیم بالا میرویم
هم از این جا و از آنجا نیستیم
ما ز دریائیم دریا میرویم
لاجرم بی دست و بی پا میرویم
کشتی نوحیم در طوفان نوح

قل تعالوا آیت است از جذب حق
لا که آن را در پیش الا الله است
همچو موج از خود بر آوردیم سر
همت عالی است بر سرهای ما
احتراق است اندرین دور قمر
خوانده ایم انا الیه راجعون
هین ز همراهان و منزل یاد کن
راه حق تنگ است چون سم الخیاط
روز خرمنگاه ما ای کور موش
زین سخن خاموش کن با من بیا

شمس تبریزی بیا همراه ما

ما بکوه قاف عنقا میرویم

روزها فکر من این است و همه شب سختم
بچه کار آمده ام آمدنم بهر چه بود
مانده ام سخت عجب کز چه سبب ساخت مرا
آنچه از عالم علوی است من آن میگویم
خنک آن روز که پرواز کنم تا بردوست
کیست آن گوش که او می شنود آوازم
کیست درد دیده که از دیده برون می نگرد
تا بتحقیق مرا منزل و ره نشماید
می وصلم بهچشان تا در زندان ابد
نه بخود آمدم این جا که بخود باز روم
تو میندار که من شعر بخود میگویم

که چرا غافل از احوال دل خویشتم
بکجا میروم آخر بنمائی وطنم
یا چه بودست مراد وی از این سوختنم
رخت بر بسته بر آنم که بدانجا فکتم
بامید سر کویش پرو بالی بزتم
یا کدامین که سخن میکند اندر دهنم
یا چه شخصی است بگوئی که منش پیرهنم
یکدم آرام نگیرد نفسی دم نزنم
از سر عربده مستانه بهم در شکتم
آنکه آورد مرا باز برد تا وطنم
تا که هشیارم و بیدار یکی دم نزنم

شمس تبریز اگر روی بمن بنمائی
در میان من و معشوق همین است حجاب
پیرهن می بدم دم بدم از غایت شوق
پیش این قالب مردار چه کار است مرا
مرغ باغ ملکوتم نیم از عالم خاک
نفس را یار بگیرم که از این اقلیم است
من خود این قالب مردار بهم در فکنم
وقت آن است که این پرده بیک سو فکنم
که وجودم همه او گشت من این پیرهنم
نیستم زاغ وزغن طوطی شیرین سخنم
دو سه روزی قفسی ساخته اندر بدنم
بیرم صحبت هندو که ز ملک ختمم

ای نسیم سحری بوی وصالش بمن آر

تا من از شوق قفس را همه درهم شکنم

جان و سری تو ای پسر کیست بگو بجای تو
بوسه بده بروی خود راز بگو بگوش خود
نیست مجاز راز تو نیست کزاف ناز تو
خیز ز پیشم ای خرد تا برهم ز نیک و بد
هم پدری و هم پسر هم توئی و هم شکر
آینه ئی بخود نگر کیست بگو بجای تو
هم تو بین جمال خود هم تو بگو ثنای تو
راز برای گوش تو ناز تو هم برای تو
خیز دلا تو نیز هم تا بدهم سزای تو
کیست بگو کسی دگر نیست کسی بجای تو

یستم لب تو بر گشا چیست عقیق پر بها

کان عقیق هم توئی من چه دهم بهای تو

اما مثنوی ملائی رومی از همان بیت اول که :

« بشنو ازنی چون حکایت میکند
تا پایان دفتر ششم که :

« چون فتاد از روزن دل آفتاب
ختم شد والله اعلم بالصواب »

که قریب بیست و شش هزار بیت است همه کتاب مملو و از نکات و اشارات حکمت
نوافلاطونی است که مولانا رومی رنگ قرآن و حدیث بآن زده بمذاق مسلمین در
آورده و با بهترین اسلوب بیان کرده است .

حتی همان مقدمه دفتر اول که بهترین مثال حسن شروع است و شاید کمتر

کتاب نظم و نثری مقدمه‌ئی باین شیوائی و تناسب داشته باشد یعنی پنجاه بیت اول کتاب مجمل و خلاصه‌ئی است از اصول عقائد و امهات مسائل نوافلاطونیان که نبر کاً عین آن اشعار را در این جا نقل نموده و زینت این صفحات قرار میدهیم :

بشنو از نی چون حکایت میکند	واز جدائیها شکایت میکند
کز نیستان تا مرا بیریدماند	از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق	تا بگویم شرح درد اشتیاق
هر کسی کاو دورماند از اصل خویش	باز جوید روزگار وصل خویش
من بهر جمعیتی نالان شدم	جفت بدحالان و خوشحالان شدم
هر کسی از ظن خود شد یار من	واز درون من نجست اسرار من
سرّ من از ناله من دور نیست	لیک چشم و گوش را آن نور نیست
تن زجان و جان زن مستور نیست	لیک کس را دید جان دستور نیست
آتش است این بانک نای و نیست باد	هر که این آتش ندارد نیست باد
آتش عشق است کاندر نی فتاد	جوشش عشق است کاندر می فتاد
نی حریف هر که از یاری برید	برد هایش پرده های ما درید
همچو نی زهری و تریاقی که دید	همچو نی دمساز و مشتاقی که دید
نی حدیث راه پر خون میکند	قصهای عشق مجنون میکند
دو دهان داریم گویا همچو نی	یکدهان پنهانست در لبهای وی
یکدهان نالان شده سوی شما	های و هوئی در فکندء در سما
لیک داند هر که او را منظر است	کاین فغان این سری هم زان سراسر است
دمدمه این نای از دمهای اوست	های و هوئی روح از هیهای اوست
محرم این هوش جز بیهوش نیست	مرزبانرا مشتری جز گوش نیست
گر نبودى ناله نی را ثمر	نی جهانرا پر نکردی از شکر
در غم ما روزها بیگناه شد	روزها با سوزها همراه شد

روزها گر رفت گو رو باك نیست
هر که جز ماهی ز آبش سیر شد
در نیابد حال پخته هیچ خام
باده در جوشش گدای جوش ماست
باده از ما مست شد نی ما از او
بر سماع راست هر تن چیر نیست
بند بکسل باش آزاد ای پسر
گر بریزی بحر را در کوزه
کوزه چشم حریصان پر نشد
هر کرا جامه ز عشقی چاك شد
شاد باش ای عشق پر سودای ما
ای دواى نخوت و ناموس ما
جسم خاك از عشق بر افلاك شد
عشق جان طور آمد عاشقا
سر پنهان است اندر زیر و بم
با لب دمساز خود گر جفتمی
هر که او از همزبانی شد جدا
چونکه گل رفت و گلستان در گذشت
چونکه گل رفت و گلستان شد خراب
جمله معشوق است و عاشق پرده
چون نباشد عشق را پروای او
پرو بال ما کمند عشق او است
من چگونه هوش دارم پیش و پس

تو بمان ای آنکه چون تو باك نیست
هر که بیروزی است روزش دیر شد
پس سخن کوتاه باید والسلام
چرخ در گردش اسیر هوش ماست
قالب از ما هست شد نی ما از او
طعمه هر مرغی انجیر نیست
چند باشی بند سیم و بند زر
چند گنجند قسمت يك روزه
تا صدف قانع نشد پر در نشد
او ز حرص و عیب کلی باك شد
ای طبیب جمله علت های ما
ای تو افلاطون و جالینوس ما
کوه در رقص آمد و چالاک شد
طور مست و خر موسی صعقا
فاش اگر گویم جهان برهم زنم
همچو نی من گفتنیها گفتمی
بیموا شد گر چه دارد صد نوا
نشنوی دیگر ز بلبل سر گذشت
بوی گل را از که جوئیم از گلاب
زنده معشوق است و عاشق مرده
او چو مرغی مانند بی پروای او
مو کشانش میکشد تا کوی دوست
چون نباشد نور یارم پیش و پس

نور او در یمن و یسر و تحت و فوق
 عشق خواهد کاین سخن بیرون بود
 آینه ات دانی چرا غماز نیست
 آینه کز زنگ آرایش جداست
 رو تو زنگار از رخ او پاک کن
 این حقیقت را شنو از گوش دل
 فهم گرد آرید و جانرا دل دهید
 بر سر و بر گردنم مانند طوق
 آینه غماز نبود چون بود
 زانکه زنگار از رخش ممتاز نیست
 بر شعاع نور خورشید خداست
 بعد از آن آن نور را ادراک کن
 تا برون آئی بکلی ز آب و گل
 بعد از آن از شوق پا در ره نهید

مثنوی ملائی رومی نه فقط یکی از گرانبهاثرین آثار ادبی ایران و جامع ترین کتاب تصوف اسلامی و بدون شك با حال ترین منظومه عرفا است بلکه در آسمان ادب تمام دنیا یکی از ستاره های درخشان قدر اول محسوب است و بهترین وصف آن همان عبارتی است که خود مولانا بر پشت مثنوی نوشته که: «مثنوی را جهت آن نگفتم که حمائل کنند و تکرار کنند بلکه تا زیر پا نهند و بالای آسمان روند که مثنوی نردبان معراج حقائق است نه آنکه نردبان را بگردن گیری و شهر بشهر گردی هرگز بر بام مقصود نروی و بمراد دل نرسی»

نردبان آسمان است این کلام
 بی پیام چرخ کو اخضر بود
 هر که از این برود آید پیام
 بل بیامی کز فلک برتر بود
 بام گردون را از او آید نوا
 گردش باشد همیشه زان هوا

اینک چند بیت که مناسب حکمت نو افلاطونی باشد بطور اتفاق از مثنوی مولانا رومی التقاط نموده در این جا ثبت میکنیم:

ما چو چنگیم و تو زخمه میزنی
 زاری از ما نی تو زاری میکنی
 ما چو نائیم و نوا در ما ز تست
 ما چو کوهیم و صدا در ما ز تست

۱- بر پشت مثنوی متعلق بجناب آقای حاج سید نصرالله تقوی دامت برکاته این روایت نقل شده است. در مثنوی چاپ علاءالدوله ابیات را سلطان ولد نسبت داده است.

ما چو شطرنجیم اندر برد و مات
 ما که باشیم ای تو مارا جان جان
 ما عدمهائیم هستی ها نما
 ما همه شیران و لسی شیر علم
 حمله مان پیدا و ناپیداست باد
 باد ما و بود ما از داد تست
 لذت هستی نمودی نیست را
 لذت انعام خود را واکگیر
 وریگیری کیست جست و جو کند
 منکر اندر ما مکن در ما نظر
 ما نبودیم و تقاضا مان نبود
 نقش باشد پیش نقاش و قلم
 گاه نقش دیو و گاه آدم کند
 دست نی تا دست جنبانند بدفع
 تو ز قرآن باز خوان تفسیر بیت
 گر پیرانیم تیر آن نی ز ما است
 این نه جبر این معنی جباری است

منبسط بودیم و یک گوهر همه
 یک گهر بودیم همچون آفتاب
 چون بصورت آمد آن نور سره
 کنگره ویران کنید از منجنیق

جوی دیدی کوزه اندر جوی ریز

برد و مات مازنست ای خوش صفات
 تا که ما باشیم با تو در میان
 تو وجود مطلق و هستی ما
 حمله مان از باد باشد دم بدم
 جان فدای آنکه ناپیداست باد
 هستی ما جمله از ایجاد تست
 عاشق خود کرده بودی نیست را
 نقل و باده و جام خود را واکگیر
 نقش با نقاش چون نیرو کند
 اندر اکرام و سخای خود نگر
 لطف تو نا گفته ما می شنود
 عاجز و بسته چو کودک در رحم
 گاه نقش شادی و گاه غم کند
 نطق نی تا دم زند از ضرر و نفع
 گفت ایزد ما رمیت انرمیت
 ما کمان و تیر اندازش خدا است
 ذکر جباری برای زاری است

بی سر و بی پا بدیم آن سر همه
 بی گره بودیم و صافی همچو آب
 شد عدد چون سایه های کنگره
 تا رود فرق از میان این فریق

آب را از جوی کی باشد گریز

آب کوزه چون در آب جو شود
وصف او فانی شد و ذاتش بقا
خویش را بر نخل او آویختم

محو گردد در وی و چون او شود
زین سپس نی کم شود نی بد لقا
عذر آنرا که از او بگریختم

۵۵۵

در مثال عالم نیست هست نما و عالم هست نیست نمای :

نیست را بنمود هست آن محتشم
بجر را پوشید و کف کرد آشکار
چون مناره خاك پیچان در هوا
خاك را بینی بیالا ای علیل
کف همی بینی روانه هر طرف
کف بحس بینی و دریا از دلیل
نفی را اثبات می پنداشتیم
دیده کاندروی نعاسی شد پدید
لاجرم سرگشته گشتیم از ضلال
این عدم را چون نشاند اندر نظر

هست را بنمود بر شکل عدم
باد را پوشید و بنمودت غبار
خاك از خود چون بر آید بر علا
باد را نه جز بتعریف و دلیل
کف بی دریا ندارد منصرف
فکر پنهان آشکارا قال و قیل
دیده معدوم بینی داشتیم
کی تواند جز خیال و نیست دید
چون حقیقت شد نهان پیدا خیال
چون نهان کرد آن حقیقت از بصر

اگر بخواهیم سایر شعرا و نویسندگان صوفی را هم نام ببریم و شباهت تمام
گفتار آنها را با نوافلاطونیان نشان بدهیم سخن بطول خواهد انجامید ولی چون بهترین
راه برای فهم مسائل عرفا و آشنائی با تصوف و استحضار از مقالات صوفیه و مشرب
و حال و ذوق و مواجهید ایشان مطالعه آثار نظم و نثر آنها است و بوسیله مأنوس شدن
با گفته های آنها است که میتوان اندك اندك بوضع خیالات و افکار آنها از عالم و مسائل
حیات و مایتملق بها و اسلوب تعبیرات آنها از آن خیالات و افکار پی برد چند فقره
دیگر از گفته های نظم و نثر عرفای معروف ایرانی و عرب را ذیلاً نقل میکنیم :

سنائی غزنوی میگوید :

وی غارت کرده این و آنم

ای ناگزیران عقل و جانم

ای نقش خیال تو یقینم
تا با خودم از عدم کمم کم
در بازم با تو خوشتن را
ای شکل دهان تو کم از نیست
تا چند چهار میخ داری
تا چند فسرده روح داری
بی هیچ بخر مرا هم از من
مانند میان خود کنم نیست
با تن چکنم نه از زمینم
من سایه شدم تو آفتابی
بگشای نقاب تا به بینم
خواننده تو باش سوی خویشم
در دیده بجای دیده بنشین
تو عاشق هست و نیست خواهی

وی خال جمال تو کمانم
چون با تو بوم همه جهانم
تا با تو بمانم از بمانم
کی بو که کنی کم از دهانم
در حجره تنگ کن فکاتم
در سایه دامن زمانم
هر چند برایگان کرانم
زیرا که هنوز در میانم
با جان چکنم نه از آسمانم
یکراه برای تا نمانم
بشمای جمال تا ندانم
تا هر کب پی بریده رانم
تا نامه نا نبشته خوانم
بپذیر مرا که من چنانم

در دیده ز بیم غیرت تو

اکنون نه سنائیم سنانم

و نیز سنائی غزنوی میگوید :

خورشید توئی و ذره مائیم
تا کی بنقاب و پرده بکره
چون تو صنم و چو ماشن نیست
آخر نه ز گلبن تو خاریم
گر دسته گل نیاید از ما
بادی داریم در سر ایراک

بیروی تو روی کی نمائیم
از کوه بر آی تا بر آئیم
شهری و کلی توئی و مائیم
آخر نه ز باغ تو گیائیم
هم هیزم دیگ را بشائیم
در پیش سگ تو خا کپائیم

آب رخ ما میر از ایراک
 يك روز نیرسی از ظریفی
 ز آمد شد ما مکن گرانى
 با سینه چاك همچو كنندم
 بر در زده چو حلقه ما را
 نو بر سر كار خویش میباش

با خاك در تو آشنائیم
 كاخر تو كجا و ما كجائیم
 پندار كه در هوا هبائیم
 كرد تو روان چو آسبائیم
 مار قص كنان كه درس رائیم
 تا ماهله خود همی در آئیم

كز عشق تو ای نگار چنگی

اكنون نه سنائیم نائیم

شیخ فرید الدین عطار در کتاب « منطق الطیر » میگوید :

عرش و عالم جز طلسمی بیش نیست
 در نگر کاین عالم و آن عالم اوست
 ای دریغا هیچ کس را نیست تاب
 گر به بینی این خرد را کم کنی
 ای ز پیدائی خود بس ناپدید
 جان نهان در جسم و تو در جان نهان
 هم ز جمله بیش و هم پیش از همه
 عقل و جان را کرد ذات راه نیست
 چند گویم چون نیائی در صفت

اوست پس این جمله اسمی بیش نیست
 نیست غیر از او و گر هست او هم اوست
 دیده ها کور و جهان پر آفتاب
 جمله او بینی و خود را کم کنی
 جمله عالم تو و کس ناپدید
 ای نهان اندر نهان ای جان جان
 جمله از خود دیده و خویش از همه
 وز صفات هیچ کس آگاه نیست
 چون کنم چون من ندارم معرفت

ذره ذره در دو گیتی فهم تست
 عقل در سودای او حیران بماند
 هین مکن چندین قیاس ای حق شناس
 هر چه آن موصوف شد آن کی بود

هر چه را گوئی خدا آن وهم تست
 جان ز عجز انگشت در دندان بماند
 ز آنکه ناید کار بیچون در قیاس
 با منت آن گفتن آسان کی بود

آن مگو چون در اشارت نایدت
نه اشارت می پذیرد نی نشان
تو میباش اصلا کمال این است و بس
تو درو گم شو حلولی این بود
در یکی رو وز دوئی یکسوی باش
هر که در کوی تو دولتمیار شد

حضرت حق است دریای عظیم
قطره باشد هر که را دریا بود
چون بدریا میتوانی راه یافت
هر که داند گفت با خورشید راز
هر که کل شد جزو را با او چه کار
گر تو هستی مرد کل کل را بین

چون کسی را نیست چشم آن جمال
با جمالش چونکه نتوان عشق باخت
هست آن آئینه دل در دل نگر
گر تو میداری جمال یار دوست
دل بدست آر و جمال او بین
پادشاه تست در قصر جلال
پادشاه خویش را در دل بین
گر تو را پیدا شود يك فتح باب
سایه در خورشید گم بینی مدام

دم مزن چون در عبارت نایدت
نی کسی زو علم دارد نی نشان
تو ز تو گم شو وصال این است و بس
هر چه این نبود فضولی این بود
یکدل و يك قبله و يك روی باش
در تو گم گشت و ز خود بیزار شد

قطره خورد است جنات نعیم
هر چه جز دریا بود سودا بود
سوی يك شبنم چرا باید شتافت
کی تواند ماند با يك ذره باز
زانکه جان شد عضو را با او چه کار
کل طلب کل باش کل شو کل گزین

وز جمالش هست صبر ما محال
از کمال لطف خود آئینه ساخت
تا بینی رویش ای صاحب نظر
دان که دل آئینه دیدار اوست
آینه کن جان وصال او بین
قصر روشن ز آفتاب آن جمال
عرش را در ذره حاصل بین
در درون سایه بینی آفتاب
خود همه خورشید بینی والسلام

و نیز شیخ عطار قصیده‌ئی در بیان مسئله مهم وحدت وجود گفته که عبدالرحمن جامی آنرا شرح کرده است این قصیده دارای بیست و نه بیت است که چند بیت آن ذیلاً نقل میشود :

ای روی در کشیده بیازار آمده	خالقی بدین طلسم گرفتار آمده
غیر تو هر چه هست سراب و نمایش است	کاینجا نه اندک است و نه بسیار آمده
اینجا حلول کفر بود اتحاد هم	کاین وحدتی است لیک بتکرار آمده
یک عین متفق که جزو ذره‌ای نبود	چون گشت ظاهر این همه اغیار آمده
بر خویش عرضه دادن خود بود کار تو	با صد هزار کار بیک کار آمده
خود در دو کون از تو برون نیست هیچ کار	صد شور از تو در نو پدیدار آمده
ای ظاهر تو عاشق و معشوق با طمعت	مطلوب را که دید طلبکار آمده
بوئی بجان هر که رسیده است از این حدیث	از کفر و دین هر آینه بیزار آمده
گر هر دو کون موج بر آورد صد هزار	جمله یکی است لیک بصد بار آمده
بر هر که گشت یک نفس این سر آشکار	انفاس بر دهانش چو مسمار آمده
با این همه ستاره اسرار چون فلک	سر گشتگی نصیب عطار آمده

شیخ الرئيس ابوعلی سینا پیشوای حکمای مشائیین که بطوریکه قبلاً اشاره شد بحکمت اشراق نیز نظر داشته قصیده‌ئی در «نفس» مطابق مفهوم حکمای نوافلاطونی فرموده که از قصاید بسیار عالی در این موضوع محسوب است و اینک عین آن قصیده را ذیلاً نقل میکنیم :

هبطت الیک من المحل الارفع	و رقاء ذات تعزز و تمنع
محبوبة عن کل مقلّة عارف	و هی التی سفرت و لم تتبرقع
وصلت علی کره الیک و ربما	کرهت فراقک و هی ذات نفجع
انفت و ما انت فلما واصلت	الفت مجاورة الخراب البلقع
واظنها نسیت عهدا بالحمی	و منازل بفراقها لم تقنع

حتى اذا انصلت بهاء هبوطها
 علقت بها ثناء الثقيل فاصبحت
 تبلى اذا ذكرت ديارا بالحمى
 وتظل ساجدة على الدمن التي
 ادعاقها الشرك الكثيف و صدها
 حتى اذا قرب المسير الى الحمى
 سجدت وقد كشف الغطاء فابصرت
 وغدت مفارقة لكل خلف
 وبدت تغرد فوق ذروة شاهق
 فلأى شئى اهبطت من شامخ
 ان كان ارسلها الا له لحكمة
 فهبوطها ان كان ضربة لازب
 و تعود عالمة بكل خفية
 وهى التى قطع الزمان طريقها
 فكانها برق تالق للحمى

فى ميم مر كزها بذات الاجرع
 بين المعالم و الطول الخضع
 بمدامع تهمى و لما تقطع
 درست بتكرار الرياح الاربع
 قفص عن الاوج الفسيح الاربع
 ودنا الرحيل الى الفضاء الاوسع
 مالىس يدرك بالعيون الهجع
 عنها حليف الترب غير مشيع
 والعلم يرفع كل من لم يرفع
 سام الى قعر الحضيض الاوضع
 طويت عن الفطن اللبيب الاروع
 لتكون سامعة بمالم تسمع
 فى العالمين فخرقها لم يرقع
 حتى لقد غربت بغير المطلع
 ثم انطوى فكانه لم يلمع^١

ابوالفتح يحيى بن حبش بن اميرك الملقب شهاب الدين السهروردي الحكيم المقتول
 بحلب كه بقول ابن خلكان در اواخر سال پانصد و هشتاد و هشت در حلب كشته شده
 و از بزرگان علمای حكمت اشراق است ميگويد :

ابداً تحن اليكم الارواح
 وقلوب اهل و دادكم تشفقكم
 و ارحمتا للعاشقين تكلفوا
 بالران باحوا تباح دماؤهم

ووصالكم ريجانها و الراح
 و الى لذيت وصالكم ترتاح
 ستر المحبة و الهوى فضاخ
 و كذا دماء البائحين تباح

عند الوشاة المدمع السباح
 فيها لمشكل امرهم ايضاح
 المصّب في خفض الجناح جناح
 و الى رضا كم طرفه طمّاح
 فالهجر ليل و الوصال صباح
 في نورها المشكاة و المصباح
 رّق الشراب و دارت الاقداح
 ان لاح في افق الوصال صباح
 كتمانهم فتمى الغرام فباحوا
 لما دروا ان السماح رباح
 فغدو ابها مستأنسين وراحوا
 بحر و شدة شوقهم ملاح
 حتى دعوا و اتاعم المفتاح
 ابدا فكلّ زمانهم افراح
 فتهتكوا لما راوه و صاحوا
 حجب البقا فتلاشت الارواح
 ان التشبه بالكرام فلاح
 في كأسها قد دارت الاقداح
 لاخمرة قد داسها الفلاح

سكرانها من قبل ان يخلق الكرم
 هلال و كم يبدو اذا مزجت نجم

و اذا هم كتموا تحدث عنهم
 و بدت شواهد للسقام عليهم
 خفض الجناح لكم و ليس عليهم
 قالى لقا كم نفسه مشتاقة
 عودوا بنور الوصل من غسق الدجا
 صافاهم فصفوا له فقلوبهم
 وتمتعوا فالوقت طاب لكم و قد
 يا صاح ليس على المحب ملامة
 لا ذنب للعشاق ان غلب الهوى
 سمحوا بانفسهم و ما بخلوا بها
 و دعا هم داعى الحقائق دعوة
 ركبوا على سنن الوفا و دموعهم
 و الله ما طلبوا الوقوف ببابه
 لا يطربون لغير ذكر حبيبهم
 حضروا و قد غابت شواهد ذاتهم
 افناهم عنهم و قد كشفت لهم
 فتشبهوا ان لم تكونوا مثلهم
 قم يا نديم الى المدام فهاتها
 من كرم اكرام بدن ديانة
 عمر بن الفارض^۱

شربنا على ذكر الحبيب مدامة
 لها البدر كأس وهى شمس يديرها

۱- تولد او در چهارم ذيقعدة ۵۷۶ در قاهره و وفات او روز سه شنبه دوم جمادى الاولى ۶۳۲ واقع شده است (ابن خلکان ج ۱ صفحه ۴۱۷)

فلولا شذاها ما اهتديت لجانها
 و لم يبق منها الدهر غير حشاشه
 فان ذكرت في الحى اصبح اهله
 و من بين احشاء الدنان تصاعدت
 وان خطرت يوماً على خاطرامرى
 ولو نظر الندمان ختم انائها
 و لو نضحوا امنها ثرى قبر ميّت
 و لو طرحوا فى فى حائط كرمها
 و لو عبت فى الشرق انفاس طيبها
 و لو خضبت من كاسها كفّ لأمس
 يهذب اخلاق الندامى فيهمدى
 يقولون لى صفها فانت بوصفها
 صفاء و لاماء و لطف و لاهوآ
 محاسن تهدى الماد حين لوصفها
 على نفسه فليبيك من ضاع عمره

و لولا سناها ما تصوّرها الوهم
 كان خفاها فى صدور النهى كتم
 نشاوى و لاعار عليهم و لا اثم
 و لم يبق منها فى الحقيقة الا اسم
 اقامت به الافراح و ارتحل الهم
 لاسكرهم من دونها ذلك الختم
 لعادت اليه الروح و انتعش الجسم
 عليلاً و قد اشفى لفارقه السقم
 و فى الغرب مزكوم لعادله الشم
 لماضل فى ليل و فى يده النجم
 به الطريق العزم من لاله عزم
 خير اجل عندى باوصافها علم
 و نور و لا نار و روح و لاجسم
 فيحسن فيها منهم النثر و النظم
 و ليس له فيها نصيب و لا سهم

حاصل آنكه عقائد نو افلاطونى از قبيل وحدت وجود و اتحاد عاقل و معقول و فيضان عالم وجود از مبدأ اول و گرفتارى روح انسان در بند بدن و آلودگى بآلايشهاى ماده و ميل روح ب بازگشت بوطن و مقراصلى خود و راهى كه براى بازگشت و اتصال بامبدأ اول بايد پيمود و عشق و مشاهده و تفكر و سير در خود و رياضت و تصفيه نفس و وجد و مستى روحانى و بيخودى و بى خبرى از خود و ازميان بردن تعينات و شخصيت خود كه حجاب بزرگ اتصال بخدا است و عرفا در اين موضوع گفته اند كه «وجودك ذنب لا يقاس به ذنب» و فنای كامل جزو در كل و امثال آن عقائد و آراء تأثیر بسیار عميقى در تصوف نظرى اسلام نموده و در ادب ايران و عرب سبب پيدا شدن اشعار و لطائفى شده كه در حكم جواهر گرانبهاى ادبيات دنيا است .

از چیزهای مهمی که تصوف از نو افلاطونی اقتباس کرده و در آن بحث بسیار کرده و آن موضوع را پرورش داده است مسئله «عشق بخدا» است که صوفی آنرا مدار همه جد و جهدهای خود قرار داد و مابقی چیزها از قبیل زهد و ذکر و ریاضت و مقامات مختلف سلوک همه تابع این اساس شد.

صوفی میخواهد با پر عشق بخدا برسد بنا بر این مطمح نظر تصوف از فلسفه بالاتر و برتر است زیرا غایت قصوای فلسفه و کمال مطلوب حکمت آن بود که انسان شبیه بخدا که مثال خیر و کمال و جمال است بشود در صورتیکه تصوف میخواهد که انسان در ذات الهی محو و فانی شود و باین فنا خدا شود.

پیداشدن اینگونه افکار در تصوف که بعضی از آنها صریحاً مخالف با عقیده توحید اسلامی است صوفیه را مورد تکفیر و مزاحمه فقها و متشرعین قرار داد و زندگی را بر آنها دشوار کرد. صوفیه که نمی خواستند از اسلام خارج باشند یا خارج شمرده شوند از یک طرف دست بتأویل و تفسیر عارفانه قرآن زده تصوف را با اسلام توفیق دادند که بطوریکه در مبحث کتب و نویسندگان صوفیه خواهیم گفت مخصوصاً در قرن چهارم و پنجم رایج شد و از طرف دیگر متوسل بر رمز و سر شده خود را در بیان حقائق عرفانی به تعبیرات مخصوص مقید ساختند باین معنی که در پرده حرف میزدند و کلمات را در معانی مجازی و گاهی مجاز بسیار دور بکار میبردند و پیروان تصوف را بکتمان سر و لب فرو بستن توصیه نموده «هر که را اسرار حق آموختند مهر کردند و دهانش دوختند» تعلیم میدادند.

۱- مولانا رومی میگوید:

چونکه اسرار نهان در دل بود
گفت پیغمبر هر آنکو سر نهفت

سر غیب آن را سزد آموختن

بر لبش قفل است و در دل رازها

آن مرادت زودتر حاصل بود
زود گردد با مراد خویش جفت

کز گفتن لب تواند دوختن

لب خموش و دل پر از آوازا

مرشد و قطب وقت در راهبری پیروان نهایت درجه تسلط را بکار میبرد بطوریکه هر چه «پیر» میگفت بدون چون و چرا اطاعت میشد صوفیه را بخواص و عوام قسمت کردند و هر فردی را مرشد به تناسب حال و ظروف زمانی و مکانی و خصوصیات دیگر تعلیم مخصوص و معینی میداد. خلاصه بتدریج عرفان را بسیار هر موز ساختند و هزاران اصطلاحات و تعبیرات مبهم و ذو وجوه و مستعد تفاسیر گوناگون بوجود آوردند از عشق خدائی با لغات و تعبیرات عشق مجازی سخن گفتند و فهم این رموز را به پختگی و دقت نظر اهل عرفان واگذار نموده میگفتند:

« لیک داند هر که او را منظر است کاین فغان این سری هم ز آن سراسر است »

عارفان که جام حق نوشیده اند رازها دانسته و پوشیده اند
شیخ عطار در جلد اول تذکرة الاولیا در ذکر یوسف بن الحسین میگوید یوسف واقف شد که ولی عصر او ذوالنون مصری است که حامل اسم اعظم است یوسف روی بمصر نهاد « و در آرزوی نام بزرگ خدای تعالی میبود چون بمسجد ذوالنون رسید سلام کرد و بنشست ذوالنون جواب سلام داد یوسف يك سال در گوشه مسجدی بنشست که زهره نداشت که از ذوالنون چیزی پرسد و بعد از يك سال ذوالنون گفت این جوان مرد از کجاست گفت از ری یکسال دیگر هیچ نگفت و یوسف هم در آن گوشه مقیم شد چون يك سال دیگر بگذشت ذوالنون گفت این جوان بچه کار آمده است گفت بزیارت شما يك سال دیگر هیچ نگفت بعد از آن گفت هیچ حاجتی هست گفت بدان آمده ام که تا اسم اعظم بمن آموزی يك سال دیگر هیچ نگفت بعد از آن کاسه چوبین سر پوشیده بدو داد و گفت از رود نیل بگذر در فلان جایگاه پیروی است این کاسه بدو ده و هر چه با تو گوید یادگیر یوسف کاسه برداشت و روان شد چون پاره راه برفت و سوسه دروی پیدا شد که در این کاسه چه باشد که میجنبید سر کاسه بکشاد موشی برون جست و برفت یوسف متحیر شد گفت اکنون کجا روم پیش این شیخ روم یا پیش ذوالنون عاقبت پیش آن شیخ رفت با کاسه تهی شیخ چون او را بدید تبسمی بکرد و گفت نام بزرگ خدای از او در خواسته گفت آری گفت ذوالنون بی صبری تو میدید موشی بتوداد سبحان الله موشی گوش نمیتوانی داشت نام اعظم چون نگاه داری یوسف خجل شد و بامسجد ذوالنون باز آمد ذوالنون گفت دوش هفت بار از حق اجازت خواستم تا نام اعظم بتو آموزم دستوری نداد یعنی هنوز وقت نیست پس حق تعالی فرمود که او را بموشی بیازمای چون بیازمودم چنان بود اکنون بشهر خود بازرو تا وقت آید ».

در کتاب اسرار التوحید این حکایت را بشیخ ابوسعید ابوالخیر نسبت داده

(رجوع شود به اسرار التوحید چاپ طهران صفحه ۱۶۲)

حتی عشق مجازی را بحکم المجاز قنطرة الحقیقه مقبول شمرده‌اند یعنی هر نوع عشقی را از باب اینکه مایه ذوق و حال و حاکی از وجد و شور و مؤید آنها است مستحسن دانستند که :

«عاشقی گر زین سر و گر ز آن سراسر است عاقبت ما را بدان شه رهبر است»
 اوحدالدین کرمانی از عرفای قرن ششم گفته است :

زبان مینگرم بچشم سر در صورت زیرا که ز معنی است اثر در صورت
 این عالم صورت است و مادر صوریم معنی نتوان دید مگر در صورت

هر کس در ادبیات ایران مخصوصاً شعر فارسی تتبع نموده باشد با امر عجیبی بر میخورد و آن این است که از قرن پنجم بعد دسته‌ئی از شعرا پیدا شده‌اند که زبان و مصطلحات آنها در عین اینکه از حیث لفظ تقریباً همان لفظ و همان مصطلحات است ولی این الفاظ و مصطلحات معانی مجازی تمثیلی و استعارات و کنایات دیگری بخود گرفته‌اند و آن عبارت است از معانی عرفانی و تصوفی و هم از حیث معانی و مضامین که آراء و مقالات و نظریات اشراقی و عرفانی و ذوقی و شطحیات بحد و فور در اینگونه اشعار دیده میشود که تصور و فهم آنها از قلمرو و حدود فهم و تصور جمهور عوام و خواص بیرون است و اکثریت مردم با این نظریات و افکار و خیالات بکلی غیر مأثوسند از قبیل «اتحاد عاشق و معشوق» و «اتحاد عاشق و معشوق و عشق» و «وحدت وجود» و «موهوم بودن کثرات» و «فنا» و «بقا» و «صحو» و «محو» و «سکر» و «قیض» و «بسط» و «جمع و تفرقه» و «جمع الجمع» و امثال آنها.

اشعار قرن سوم و چهارم هجری یعنی دوره صفاریان و سامانیان و اوائل غزنویان از قبیل اشعار حنظله بادغیسی و شهید بلخی و رودکی و ابو شکور بلخی و دقیقی و عنصری و عسجدی و غضائری و فردوسی و منوچهری هم از جهت لفظ ساده و خالی از تصنع و تکلف و نزدیک بفهم و روان است هم از جهت معنی ملایم باطبع و فکراست. این شعرای بزرگ لغت را بمعنای واقعی که برای آن وضع شده بکار میبرند

و اگر معنی مجازی بلغت میدهند از حدود عرف و عادت که خود لغت و زبان فارسی و قریحه فارسی زبانان معین کرده خارج نیست از افراط در صنعت و آرایش صوری خارج از حد لزوم گریزانند اگر صنعت لفظی دیده میشود طبیعی است و خود بخود آمده و اگر آرایش و تزیینی در عبارت بکار رفته بدون تکلف است و مثل این است که از طرف شاعر قصد و تعمدی در کار نبوده بلکه از قبیل آرایش و رنگ و پیرایشی است که دست طبیعت بگلهای صحرای داده است حاصل آنکه این سخنوران بزرگ هیچوقت جانب اعتدال را فرو نمیگذارند بطوریکه هر کس معانی لغات شعری را بداند برای فهم مقصود شاعر محتاج به هیچگونه تأملی نیست و هیچ قسم توجیه و تفسیری را لازم نمی بیند .

بطور کلی زیبایی در الفاظ و حسن ترکیب لغات است و پایه شعر سادگی است برخلاف اشعار صوفیانه که پایه آن صنعت است .

در قرن پنجم تصوف و عرفان با یکدیگر معانی مکتسبه از منابع مختلف و هزاران رموز و اسرار و آراء و مقالات و نظریات اشراقی و ذوقی و وجد و حال عرفانی و مصطلحات و تعبیرات و استعارات و کنایات وارد شعر و شاعری شده بطوری ریشه پیدا میکنند که از آن تاریخ بعد تصوف و عرفان مبنای صحبت عده کثیری از شعرا شده (حتی بسیاری از شعرای غیر صوفی هم در اصطلاح و طرز بیان مخصوصاً در غزل نشئه شعرای صوفی بسته اند) شعر آنها با مضامین و افکار تصوف اختلاط و ملازمه یافته بطوریکه از یکدیگر جدا شدنی نیست .

در حالیکه اشعار قرن سوم و چهارم و اشعار شعرای غیر صوفی بعد در روانی و صافی چون آب زلالی بود که برای فهم آن خواننده محتاج بغواصی و فرو رفتن در اعماق آن نبود اشعار صوفیانه قرن پنجم و قرنهای بعد حکم دریای مواجی را پیدا میکند که مطالعه در سطح آن خواننده را بجائی نمیرساند و ناگزیر است در اعماق آن فرو رود . در اشعار شعرای صوفی دامنه معانی الفاظ وسعت می یابد و تدرج پیدا میکند در حالیکه بطور کلی اصطلاحات و تعبیرات عشقی همانهایی است که شعرای قرن چهارم

استعمال میکرده‌اند یعنی همه جا صحبت از احتیاج عاشق و استغنائی معشوق و ناز و
 کرشمه دلبر و نیاز و عجز و دلباخته و شکایت از فراق و آرزوی وصال و مشکلات راجع عشق،
 گله از بخت نامساعد، رضا بجزور حبیب، ناله و شکوه از رقیب، به ننگ و نام پشت یازدن،
 عقل و دل باختن و از دین و دنیا گذشتن و خال و خط و آب و رنگ و لب لعل و دهان
 نوشین و چاه زنج و سیب زینخندان و کمان ابرو و چشم مست و زنجیر زلف و شکنج
 طره و اندام سیمین و قد چون سرو و بالای چون صنوبر و غیره است ولی معشوق فرق
 دارد و عشق کلی‌تر و پرمعنی‌تر می‌شود و معانی و افکار و مضامین جدیدی که بعضی از
 آنها اشاره شد در اشعار دیده می‌شود.

خلاصه اصطلاحات عاشقانه با آنکه بیشتر تکرار می‌شود و تکرار باید موضوع را
 آسان‌تر و بذهن نزدیک‌تر سازد ولی برعکس روز بروز مشکل‌تر می‌شود.
 اینک برای اینکه موضوع روشن شود بهتر آن است که از یک طرف اشعاری
 از شعرای قرن سوم و چهارم که هنوز مضامین تصوّفی در شعر فارسی پیدا نشده و نیز
 اشعاری از شعرای غیر متصوف قرون بعد و از طرف دیگر عده‌ای از اشعار شعرای
 صوفی مشرب بعد از قرن پنجم نقل نموده آنها را با یکدیگر مقایسه نماییم.
 رودکی می‌فرماید:

زمانه پندی آزاده وار داد مرا زمانه را چونکو بنگری همه پنداست
 بروز نیک کسان گفت غم مخور ز نهار بسا کما که بروز تو آرزو مند است
 یا در مرثیه پسر یکی از وزرای عصر می‌گوید:

ای آنکه غمگنی و سزاواری و اندر نهان سر شک همی باری
 رفت آن که رفت و آمد آنک آمد بود آنچه بود خیره چه غم داری
 هموار کرد خواهی گیتی را گیتی است کی پذیرد همواری
 آزار بیش زین گردون بینی گر تو بهر بهانه بیازاری
 کوئی گماشته است بلائی او بر هر که تو بر او دل بگماری

مستی مکن که نشود او مستی زاری مکن که نشود او زاری
 شو تا قیامت آید زاری کن کی رفته را بزاری باز آری
 ابری پدید نی و کسوفی نه بگرفت ماه و گشت جهان تاری
 اندر بالای سخت پدید آرند
 فضل و بزرگواری و سالاری

از اشعار عنصری است :

چه چیز است رخساره و زلف دلبر گل مشکبوی و شب روز پرور
 گل اندر شده زیر تو رسته سنبل شب اندر شده چون گره یک پدیدگر
 همانا که خورشید رنگ لبش را بدزد که بخشد بیاقوت احمر
 زرنک رخس پر گل سرخ مجلس زرنک لبش پر می لعل ساغر
 نکوتر ز روشن شب تیره زلفش اگر چند روشن ز تیره نکوتر
 عسجدی از معاصرین عنصری میگوید :
 فغان ز دست ستم‌های گنبد دوار فغان ز سفلی و علوی و ثابت و سیار
 چه اعتبار بر این اختران نامسعود چه اعتماد بر این روزگار ناهموار
 جفای چرخ بسی دیده‌اند اهل هنر
 فرخی میگوید :

خوشا عاشقی خاصه وقت جوانی خوشا با پیری چهرگان زندگانی
 خوشا با رفیقان یکدل نشستن بهم نوش کردن می ارغوانی
 بوقت جوانی مکن عیش زیرا که هنگام پیری بود ناتوانی
 جوانی و از عشق پرهیز کردن چه باشد ندانی بجز جان گرانی
 جوانی که پیوسته عاشق نباشد دریغ است از او روزگار جوانی
 در شادمانی بود عشق خوبان بیاید گشادن در شادمانی

مثنوچهری دامغانی گفته :

آمد شب و از خواب مرا رنج و عذاب است
 ای دوست بیار آنچه مرا داروی خواب است
 چه مرده و چه خفته که بیدار نباشی
 آنرا چه دلیل آری و این را چه جواب است
 من جهد کنم بی اجل خویش نمیرم
 در مردن بیهوده چه مزد و چه ثواب است
 من خواب ز دیده بمی ناب ربایم
 آری عدوی خواب جوانان می ناب است
 سختم عجب آید که چگونه بردش خواب
 آنرا که بکاخ اندر يك شیشه شراب است
 وین نیز عجب تر که خورد باده بی چنگ
 بی نغمه چنگش بمی ناب شتاب است
 اسبی که صفیرش تزی می نخورد آب
 بی مرد کم از اسب و نه می کمتر از آب است
 در مجلس احرار سه چیز است فزون به
 و آن هر سه کباب است و رباب است و شراب است

فردوسی میفرماید :

بنام خداوند جان و خرد	کز این برتر اندیشه برنگذرد
خداوند کیهان و گردان سپهر	فروزنده ماه و ناهید و مهر
به بینندگان آفریننده را	نه بینی مرانجان دوبیننده را
نیابد بدو نیز اندیشه رام	که او برتر از نام و از جایگاه

معزّی از شعرای غیرمتصوف اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم میگوید :

ماهرو یا ز غم عشق نگه دار مرا	مکذر از بیعت دیرینه و مگذار مرا
از همه خلق من امروز خریدار توام	گرچه هستند همه خلق خریدار مرا
تو شناسی که بجز من نسزد جفت ترا	من شناسم که بجز تو نسزد یار مرا
تا طلبکار سر زلف تو باشد دل من	با تو باشد بهمه حال سر و کار مرا
آیم ای دوست بنزدیک تو بارم ندهی	خود دلت بار دهد تا ندهی بار مرا
گر همی با من دلخسته تلافی نکنی	بتکلف چه دهی عشوه بسیار مرا

مرا نگارا باروی تو چه جای غم است	که چون تو یار ز خوبان روزگار کم است
بهشت و دنیا هر دو بهم نبیند کس	بهشت و دنیا با هم مرا ز تو بهم است
تو در دلم بنشستی و غم بشد ز دلم	دلی که جای تو باشد دروچه جای غم است
مرادلی است که از عشق در جهان مثل است	ترارخی است که از حسن در جهان علم است

از پس پنجاه سال عشق بما چون فتاد	از بر ما رفته بود روی بما چون نهاد
بر دل من مهر بود مهر دلم چون شکست	بر دل من قفل بود قفل درم چون گشاد
داد من از دلیری است کوندهد داد من	گرچه در اوصاف او خاطر من داد داد
ناز گری خوش زبان پاک بری شوخ چشم	عشوه دهی دلفریب بوالعجبی اوستاد
آن که از او شوختر چشم زمانه ندید	و آن که از او خوبتر خلق زمانه نژاد

ظهیر الدین فاریابی از شعرای غیرمتصوف قرن ششم میگوید :

زلفت بجادوئی ببرد هر کجادلی است	وانگه بچشم و ابروی نا مهربان دهد
هندو ندیده ام که چو ترکان جنگجو	هر چه آیدش بدست به تیرو کمان دهد
جز زلف و عارض تو ندیدم که هیچ کس	خورشید را ز ظلمت شب سایبان دهد

مقبل کسی بود که زخورشید عارضت
فریاد من ز طارم گردون گذشت و نیست
هجراتش تا بسایه زلفت امان دهد
امکان اینکه زحمت این استان دهد

شبی بحلقه ابدایان کن فیکون
نشان زلف و رخت يك بیک همی دادند
چنان نمود که گوئی بعکس می بینند
خرد چو رونق دیوانگان عشق تو دید
دل حکایت زنجیر زلف تو بستید
مرا ز ضعف دل و سوز سینه آن شب تار
ز سوز سینه من شعله و صد و امق
کنون ز هستی من بیش از این دو حرف نماند

حدیث زلف تو میرفت و الحدیث شجون
که بند و حلقه آن چند و حلیه این چون
مثال طلعت تو در سپهر آینه گون
بصد بهانه بر آورد خویشتن بچنون
عقال عقل بیفکند کالجنون فنون
نه طاقت حرکت ماند و نه مجال سکون
ز جام محنت من جرعه و صد مچنون
دلی چو چشمه میم و قدی چو حلقه نون

مجیر الدین بیلقانی که نیز از شعرای غیر متصوف قرن ششم است میگوید :

هر شب که سر ز جیب تفکر بر آورم
زهر زمانه گر بقناعت توان شکست
در راه من یکی است انبر و هوا که من
همچون نمک گداختن من در آب چشم
بامن زمانه با دوزبان گشت چون قلم
بی آب با زمانه بسازم چو سوسمار
آب از بمنیت آتش طبعم فرو کشد

ستر فلک بدرم و از سدره بگذرم
باور کنم که من همه تریاك اکبرم
وقتی اگر سمن بدم اکنون سمنم درم
وین دهر بی نمک نزد آبی بر آذر
با او دور و چو کاغذ و صددل چو دفترم
کابی که آبروی برد نیست در خورم
از تشنگی بمیرم و در آب نمکرم

انیر الدین اخسیکتی از شعرای قرن ششم و از معاصرین خاقانی میگوید :

گرمایه گیرد از رخت ای دلبر آفتاب
از رشك جیب تو بدرد صبح پیرهن
عاشق شود زمانه بصد دل بر آفتاب
از وی چو بامداد بر آرد سر آفتاب

تا زلف مشکسای تو بر ماه تکیه زد
از رشك آفتاب رخت هر شبی چو شمع
مانده است جمله دیده بر این منظر بلند
شب در رخ تو باده خورم تا زعکس او
از مه نقاب طره شبرنگ باز کن
جمال الدین اصفهانی از شعرای غیر متصوف قرن ششم میگوید :

ترا ز مشرق پیری دمید صبح مخسب
شب جوانی ناگاه روز پیری زاد
اگر سلامت جوئی حقیقت ای مسکین
حیات دنیا خواب است و مرگ بیداری
جمال الدین اصفهانی (اسمعیل بن جمال الدین عبدالرزاق) میگوید :

رسول مرگ بنا که بمن رسید فراز
کمان پشت دوتا چون بزه در آوردی
تبارك الله از آن میل من بروی نکو
کنون چه گیسوی مشکین مرا چه مار سیاه
دریغ جان گرامی که رفت در سر تن
دریغ دیده که بر هم نهادمی باید
دریغ و غم که پس از شست و اند سال ز عمر
بصد هزار زبان گفت در رخم پیری
برون ز کنج قناعت منه تو پای طلب

حالا این اشعار را که لفظاً و معنی ساده و خارج از تکلف و تصنع و فوق العاده
نزدیک بفهم و طبیعت است با اشعار دوره های بعد که تصوف وارد شعر و شاعری شده مقایسه
کنیم و به بینیم که چگونه معانی الفاظ تغییر یافته و چه تعبیرات خاصی در شعر پیدا شده.

ومن حیث المجموع شعر چهرنگ و حالی پذیرفته است زیرا تصوف پس از آنکه عملی و ساده بوده با فلسفه آشنا شده و دائره معلومات خود را وسیع نموده و این وسعت علم قهراً معانی وسیع تر جدیدی با الفاظ بخشیده است زیرا چنانکه نویسنده معروف فرانسوی بوفون گفته «کلام نفس متکلم است»^۱ و دلالت الفاظ و کلمات همیشه متناسب با وسعت نظر گوینده است.

کیفیت معلومات و سنخ معارف اکتسابی و سبک فکر شاعر قهراً از شعر او پیدا میشود یعنی بدون آنکه شاعر بخواهد و تعمدی داشته باشد گفتار او از نحوه فکر و علوم و معارف اکتسابی که بواسطه ممارست ملکه او شده حکایت میکنند.

استدلال و منطق و اصول فلسفه و علوم از قرن پنجم مکانات مخصوصی در شعر پیدا میکنند زیرا شاعر خواهی نخواهی نمی تواند از معارف خود منفک شود و معلومات او در روح و گفتارش جلوه گر میشود.

شعرای قرن چهارم عادةً قصیده را با چند شعر در وصف زیبایی طبیعت یا زیبایی معشوق و تغزل شروع نموده بعد بمناسبتی که بمیان می آید بمدح ممدوح میپردازند ولی وصف زیبایی و عشق و رزی آنها بکلی ساده و طبیعی است یعنی طبیعت را با تعبیرات و اوصاف طبیعی چنانکه هست وصف نموده اند و عشق و رزی آنها هم عشق صوری و مادی و ساده و طبیعی است با صفات مخصوص و معینی و عشق بین دو فرد است در حالیکه نزد صوفی معنی عشق بحدی وسعت یافته که تمام عالم هستی در آن گنجانده شده و مبنی و اساس هر کمالی گشته بقول جلال الدین رومی :

هر که را جامه ز عشقی چاک شد	او ز حرص و عیب کلی پاک شد
جسم خاک از عشق بر افلاک شد	کوه در رقص آمد و چالاک شد
عشق جان طور آمد عاشقا	طور مست و خرم موسی صعقا
جمله معشوق است و عاشق پرده ئی	زنده معشوق است و عاشق مرده ئی

عشق آن زنده گزین کلو باقی است
عشق آن بگزین که جمله انبیا
شیخ فریدالدین عطار در منطق الطیر میگوید:

چشم من گر می نگرید آشکار
هر که را خوش نیست دل با درد تو
ذره دردم ده ای درمان من
کفر کافر را و دین دیندار را
و نیز در منطق الطیر در مجمع مرغان بلبل را که مثال دلباختگی و حالت شور و سوز
و گداز عاشق و مجذوب است بسخن در آورده میگوید:

بلبل شیدا در آمد مست مست
معنیشی در هر هزار آواز داشت
شد در اسرار معانی نعره زن
گفت بر من ختم شد اسرار عشق
نیست چون داوود يك افتاده کار
رازی اندر نی ز گفتار من است
گلستانها پر خروش از من بود
باز گویم هر زمان رازی دگر
عشق چون بر جان من زور آورد
هر که شور من بدید از دست شد
چون نه بینم محرمی سالی دراز
چون کند معشوق من در نوبهار
من نمایم خوش بروی او دلم
باز معشوقم چو نا پیدا شود
نه ز عشق او نیست نه از عقل هست
زیر هر معنی جهانی راز داشت
کرد مرغان را زبان بند از سخن
جمله شب میکنم تکرار عشق
تا زبور عشق خوانم زار زار
زیر چنگ از ناله زار من است
در دل عاشق جوش از من بود
در دهم هر لحظه آوازی دگر
همچو دریا جان من شور آورد
گر چه بس هشیار آمد مست شد
تن زخم با کس نگویم هیچ راز
بوی مشک خویش در عالم نثار
حل کنم از طلعت او مشکلم
بلبل شوریده کم گویا شود

راز بلبل گل بداند بی شکی
کز وجود خویش محو مطلقم
زانکه معشوقم گل رعنا بس است
بلبلی را بس بود عشق گلی
نیست غم بی برگی کار مرا
از همه در روی من خندد خوشی
خنده اش در روی من ظاهر شود
خالی از عشق چنان خندان لبی

زانکه رازم در نیابد هر یکی
من چنان در عشق گل مستغرقم
در سرم از عشق گل سودا بس است
طاقت سیمرخ نارد بلبلی
چون بود صد برگ دلدار مرا
گل که حالی بشکند چون دلکشی
چون ز زیر پرده گل حاضر شود
کی تواند بود بلبل کی شبی

حاصل آنکه این نوع عشق که مدار سخنان صوفیه است و اشعار آنها بر گرد آن میچرخد با عشق شعرای غیر صوفی قرن چهارم و پنجم از قبیل عنصری و منوچهری و فرخی و امثال آنها فرق بسیار دارد زیرا معشوق تغییر یافته معنی عشق ارج گرفته و شاعر وسعت دیگری با الفاظ داده و لهجه خاصی در گفتار و تعبیرات پدیدار ساخته است در شعرای قدیم خراسان تأثیر شعر مانند اشعار عربی و مخصوصاً شعرای جاهلیت در جنبه الفاظ است یعنی موزونیت و حسن ترکیب و طمطئنه الفاظ خواننده را بشور میآورد و متأثر میسازد ولی پس از آنکه عرفان و تصوف در شعر نفوذ یافت تأثیر بزرگ شعر از جنبه افکار و معانی است و بکار بردن الفاظ در معانی مجازی و گاهی مجاز بسیار دور و تعبیرات دقیق برای مؤثر ساختن همان معانی و افکار است.

نکته دیگر این است که مندرج ساختن معانی دقیق در شعر بیشتر مستلزم بکار بردن صنایع ادبی است تا اشعار یکبارگی روان و طبیعی است و سروکارش با الفاظ و معانی روشن و صریح است این است که ملاحظه میشود که در قرن چهارم که از حیث اعتدال بین افکار و الفاظ و معانی و تعبیرات برجسته ترین ادوار ادبی ایران است پایه و اساس شعر «صنعت» نیست در حالیکه در ادوار بعد که تصوف و عرفان در شعر نفوذ پیدا میکند و مخصوصاً در ادواریکه صوفیه آزادی گفتار ندارند و مورد مزاحمه

مدعیانند و ناگزیراند با رمز و اشاره و ابهام و کنایه سخن بگویند صنعت پایه شعر میشود و بهترین نمونه این صنعت ظریف یعنی صنعتی که بحدی ماهرانه بکاررفته که در نظر اول بچشم نمیآید بلکه بطول ممارست خواننده بآن برمیخورد شعر حافظ است و بطوریکه در آینه در ضمن بحث از خصوصیات ادبی و نحوه گفتار حافظ خواهیم گفت او بحدی بین معانی دقیقه و الفاظ و تعبیرات و صنایع ادبی اعتدال و موزونیت برقرار ساخته که لطف و زیبایی شعر فارسی بسرحد اعجاز رسیده است و در عین آنکه کمتر بیستی است در دیوان او که خالی از صنعت باشد باز در سلاست و روانی و لطف طبیعی و شیوایی بدرجه ایست که در اشعار او هیچ اثری از تکلف دیده نمیشود و سخن شناس عالی مقامی چون جامی در کتاب بهارستان که بنحو اجمال ذکر از شعر را نموده راجع بحافظ میگوید :

« حافظ شیرازی رحمه الله اکثر اشعار وی لطیف و مطبوع است و بعضی قریب بسرحد اعجاز غزلیات وی نسبت بغزلیات دیگران در سلاست و روانی حکم قاصد ظاهر دارد نسبت بقصائد دیگران و سلیقه شعری نزدیک است بسلیقه شعر نزاری قهستانی اما در شعر نزاری غث و سمین بسیار است بخلاف شعری و چون در اشعار وی اثر تکلف ظاهر نبود وی را لسان الغیب لقب کرده اند » .

همین طور است سایر الفاظ از قبیل می و میکنده و ساغر و خرابات و زلف و رخ و قد و قامت و امثال آنها که بواسطه وسعت نظر شاعر و وسعت دائره معلومات و معارف او دلالت بر معانی وسیعتری میکنند و برای روشن ساختن آنچه گفته شد بهترین راه نقل بعضی از اشعار گویندگان عارف است که ذیلاً زیرت این صفحات قرار میدهم :
ابوسعید ابوالخیر میگوید .

در کوی تو میدهند جانی بجوی	جانی چه بود که کاروانی بجوی
از وصل تو يك جو بجهانی ارزد	زین جنس که مائیم جهانی بجوی

جانا بزمین خاوران خاری نیست کش با من و روزگار من کاری نیست
بالطف و نوازش وصال تو مرا در دادن صد هزار جان عاری نیست

بس که جستم تا بیابم من از آن دلبر نشان تا کمان اندر یقین کم شد یقین اندر کمان
در خیال من نیامد در یقینم هم نبود نی نشانی که صواب آید از او دادن نشان
چند گاهی عاشقی ورزیدم و پنداشتم خویشتم شهره بکرده کو چنین و من چنان
در حقیقت چون بدیدم زو خیالی هم نبود عاشق و معشوق من بودم بین این داستان

در راه یگانگی نه کفر است و نه دین يك گام ز خود برون نه و راه بین
ای جان جهان تو راه اسلام گزین با هار سیه نشین و با خود منشین

تاروی ترا بدیدم ای شمع طراز فی کار کنم نه روزه دارم نه نماز
چون باتوبوم مجاز من جمله نماز چون بی توبوم نماز من جمله مجاز

ای دوست ترا بجملگی گشتم من حقا که در این سخن نه زرق است و نه فن
گر تو ز وجود خود برون جستی پاک شاید صنما بجای تو هستم من^۱
سنائی غزنوی گفته :

مکن در جسم و جان منزل که این دون است و آن والا

قدم زین هر دو بیرون نه نه اینجا باش نه آنجا
بهر چه از راه دورافتی چه کفر آنحرف و چه ایمان
بهر چه از دوست و امانی چه زشت آن نقش و چه زیبا

۱- باستانهای رباعی اول که صاحب اسرار التوحید تصریح کرده که گفته ابو سعید ابوالغیر است (صفحه ۱۶۶) ابیات دیگر گفته صاحب اسرار التوحید (صفحه ۲۷۶) «ابیات پراکنده است که بر زبان شیخ رفته است» .

گواه رهرو آن باشد که سردش یابی از دوزخ
 نشان عاشق آن باشد که خشکش بینی از دریا
 سخن کز روی دین گوئی چه عبرانی چه سریانی
 مکان کز بهر حق جوئی چه جابلقا چه جابلسا
 شهادت گفتن آن باشد که هم ز اول در آشامی
 همه دریای هستی را بدانحرف نهنگ آسا
 نیابی خار و خاشاکی در این ره چون بفراشی
 کمر بست و بفرق استاد در حرف شهادت لا
 چو لا از صدر انسانی فکندت در ره حیرت
 پس از نور الهیت بالله آئی از آلا
 چه مانی بهر مرداری چو زاغان اندر این نشاء
 قفس بشکن چو طاووسان یکی بر پر برین بالا
 عروس حضرت قرآن نقاب آنکه بر اندازد
 که دارالملک ایمانرا مجرد بیند از غوغا
 عجب نبود گر از قرآن نصیبت نیست جز نقشی
 که از خورشید جز گرمی نه بیند چشم نابینا
 بمیرایدوست پیش از مرگ اگر می زندگی خواهی
 که ادریس از چنین مردن بهشتی گشت پیش از ما

شیخ فریدالدین عطار میفرماید :

در بحر عشق دُرّی است از چشم غیر پنهان	ما جمله غرقه گشته و آن دُرّ در آب مانده
دردا که هیچ عاشق پایان ره نداند	و آن ماهروی ما را رخ در نقاب مانده
آنجا که نقدها را ناقد عیار خواهد	مردان مرد بینی در اضطراب مانده
روزی که باز خواهد از جان و دل امانت	هم دل تباه بینی هم جان خراب مانده

آنجا که صادقان را از صدق باز پرسند
پیر و مرید بینی اندر جواب مانده
بر آتش محبت از شوق این عجایب
عطار را دل و جان در تف و تاب مانده^۱

مولانا جلال الدین رومی فرموده :

باقدرسیان آسمان من هر شبی یا هوزنم
صوفی دم از الا زند من دم ز الا هو زنم
باز سمید حضرتم تیهو چه باشد پیش من
تیهو اگر شوخی کند چون باز بر تیهو زنم
نفس است کدبانوی من من کد خدا و شوی او
کد بانویم گریبد کشد بر روی کد بانو زنم
آن پیر کند در دار را گویم که پیش آور عسل
بینم که کاهل جنبداو من چست بر کند و زنم
ای کاروان ای کاروان من دزد در هزن نیستم
من پهلو ان عالم شمشیر رویا رو زنم
ای باغبان ای باغبان بر من چرا در بسته‌ئی
بگشا در این باغ را تا سیب و شفتالو زنم

گفتی بیا ای شمس دین بنشین بز انوی ادب

من پادشاه عالم کی پیش کس زانو زنم

معروف است که در شب آخر زندگی مولانا که مرضش شدت یافته دوستان و خویشان
در گردش جمع بودند و فرزند مولانا سلطان ولد هر دم از روی بیتابی بیالین پدر میآمد
و باز بیرون میرفت مولانا غزل^۲ ذیل را ساخت :

رو سر بنه بیالین تنها مرا رها کن
ترك من خراب شب گرد مبتلا کن
مائیم و موج سودا شب تا بروز تنها
خواهی بیا ببخشا خواهی بروجفا کن
از من گریز تا تو هم در بلا نیفتی
بگزین ره سلامت ترك ره بلا کن
مائیم و آب دیده در کنج غم خزیده
بر آب دیده ما صد جای آسیا کن
خیره کشی است ما را دارد دلی چو خارا
بکشد کسش نگوید تدبیر خونبها کن

۱- نقل از دیوان قصاید و غزلیات عطار چاب طهران با اهتمام فاضل محترم آقای سید نفیسی

۲- نقل از « رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال الدین محمد مشهور بدولوی »

تألیف فاضل محترم آقای بدیع الزمان فروزانفر که از نسخه کلیات شمس تبریزی متعلق به جناب آقای حاج سید نصرالله نقوی دامت برکاته نقلی نموده اند و در حاشیه کتاب مذکور حکایت را بمناب افلاکی بسپت داده اند .

بر شاه خوب رویان واجب وفا نباشد ای زرد روی عاشق تو صبر کن وفا کن
دردی است غیر مردن کافرا دوا نباشد پس من چگونه گویم کان درد را دوا کن

در خواب دوش پیری در کوی عشق دیدم
با دست اشارتم کرد که عزم سوی ما کن^۱

حافظ که شاید بیش از هر شاعر ایرانی معانی کلمات را بموج آورده و بیش از هر سراینده‌ئی بسخن اوج داده و گاهی بیک لفظ آن همه تدرج داده که هر کس در هر مرحله باشد چیزی از آن میفهمد میفرماید :

عکس روی تو چو در آینه جام افتاد عارف از خنده می در طمع خام افتاد
حسن روی تو بیک جلوه که در آینه کرد این همه نقش در آئینه او هام افتاد
این همه عکس می و نقش نگارین که نمود یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد
غیرت عشق زبان همه خاصان بیرید کز کجا سر غمش در دهن عام افتاد
من زمسجد بخرابات نه خود افتادم اینم از عهد ازل حاصل فرجام افتاد
چکنند کز پی دوران نرود چون پرگار هر که در دایره گردش ایام افتاد
در خم زلف تو آویخت دل از چاه زانخ آه کز چاه برون آمد و در دام افتاد
آن شدای خواهی که در صومعه باز مینی کار ما بارخ ساقی و لب جام افتاد
زیر شمشیر غمش رقص کنان باید رفت کانکه شد کشته او بیک سرانجام افتاد
هر دمش بامن دلسوخته لطفی دگرست این گدا بین که چه شایسته انعام افتاد

صوفیان جمله حریفند و نظر باز ولی

زین میان حافظ دلسوخته بد نام افتاد

و نیز :

در همه دیرمغان نیست چو من شیدائی خرقه جائی گرو باده و دفتر جائی

۱- با احتمال آقای بدیع الزمان فروزانفر در حاشیه رساله مذکور ممکن است این بیت سبب این روایت شده باشد که جامی در تفحات الانس میگوید مولانا فرمود : « که یاران ما از این سو میکشند و مولانا شمس الدین آن جانب میخواند یا قوما اجیبوا داعی الله ناچار رفتنی است »

دل که آیینۀ شاهی است غباری دارد
 کردهام توبه بدست صنم باده فروش
 نرگس ارلاف زد از شیوۀ چشم تو مرنج
 شرح این قصه مگر شمع بر آرد بزبان
 جوهرها بسته‌ام از دیده بدامان که مگر
 کشتی باده بیاور که مرا بی رخ دوست
 سخن غیر مگو با من معشوقه پرست
 این حدیثم چه خوش آمد که سحر که میگفت
 از خدا می‌طلبم صحبت روشن رایی
 که دگر می‌نخورم بی‌رخ بزم آرائی
 نروند اهل نظر از پی نا بینائی
 ورنه پروانه ندارد بسخن پروائی
 در کنارم بنشانند سهی بالائی
 گشت هر گوشۀ چشم از غم دل دریائی
 کز وی و جام میم نیست بکس پروائی
 بر در میکندۀ بادف و نی ترسائی
 گر مسلمانی از این است که حافظ دارد
 آه اگر از پی امروز بود فردائی

و نیز :

زان یار دلتوازم شکری است با شکایت
 بی‌مزد بود و منت هر خدمتی که کردم
 رندان تشنه لب را آبی نمیدهد کس
 در زلف چون کمندش ای دل میبچ کاجا
 چشمش بغمزه مارا خون خوردمی‌پسندی
 در این شب سیاهم گم گشت راه مقصود
 از هر طرف که رفتم جز وحشتم نیفزود
 ای آفتاب خوبان میجو شد اندروم
 این راه را نهایت صورت کجا توان بست
 هر چند بردی آبم روی از درت نتابم
 عشقت رسد بفریاد از خود بسان حافظ
 البته از آنچه که گفته شد مقصود آن نیست که بگانه عامل تحول‌سوری و معنوی
 گر نکته دان عشقی بشنو تو این حکایت
 یارب مباد کس را مخدوم بی‌عنایت
 گوئی ولی شناسان رفتند از این ولایت
 سرها بریده بینی بی جرم و بی جنایت
 جانا روا نباشد خوئریز را حمایت
 از گوشۀ برون‌آی ای کوکب هدایت
 زنه‌ار از این بیابان وین راه بی‌نهایت
 یکساعتم بگنجان در سایۀ عنایت
 کش صد هزار منزل بیش است در بدایت
 جور از حبیب خوشتر کز مدعی رعایت
 قرآن زبر بخوانی در چارده روایت

شعر تصوف بوده بلکه مقصود آن است که در بین سایر عوامل که در هر عصری پیش آمده از قبیل امنیت عمومی یا هرج و مرج، آرامش خاطر شاعر یا عدم آرامش، عظمت و استقلال ملی یا خلاف آن، نفوذ تمدنها و آداب و عادات سایر اقوام، انتشار علوم و معارف گوناگون، ظروف زمانی و مکانی، اوضاع و احوال اجتماعی، تربیت مخصوص، تأثیر رجال و امرای مشوق شعر و ادب یکی از عوامل بسیار مهم تصوف و عرفان بوده است.

اینک برگردیم بموضوعی که مورد بحث بود و آن این است که در نتیجه تأثیر عمیق فلسفه نوافلاطونی و یک سلسله مؤثرات خارجی دیگر که قریباً گفته خواهد شد تصوف بشکلی در آمد که مورد تکفیر واقع شده و جماعتی از بزرگان صوفیه بزحمت افتادند و بعضی بقتل رسیدند و این پیش آمدها سبب شد که صوفیان اسرار خود را از نا محرمان مکتوم بدارند و کلمات خود را ذوق و مرموز ادا کنند ظواهر شرع را رعایت نمایند و مخصوصاً در صدد بر آمدند که عرفان و تصوف را بوسیله تفسیر و تأویل باقر آن وحدیت تطبیق کنند و انصاف این است که از عهده این مهم بخوبی بر آمدند و یایه تأویل را بجائی گذاشتند که دست فیلون تأویل کننده تورات هم بآن نخواهد رسید و از آن بعد تصوف و عرفان را اسلام حقیقی و دیانت واقعی جلوه داده گفتند : ما زقران مغز را برداشتیم .

جلال الدین رومی در مثنوی میگوید :

آنکه او از پرده تقلید جست	او بنور حق ببیند هر چه هست
نور پاکش بی دلیل و بی بیان	پوست بشکافت در آید در میان
پیش ظاهر بین چه قلب و چه سره	او چه داند چیست اندر قوسره
ای بسا زرّ سیه کرده بدود	تا رهد از دست هر دزدی حسود
ای بسا مس بیند اندوده بزر	تا فروشد آن بعقل مختصر
ما که باطن بین جمله کشوریم	دل به بینیم و بظاهر نمگیریم
قاضیانی که بظاهر می تفند	حکم بر اشکال ظاهر میکنند

حکمت اشراقی عرفای قبل از اسلام

و عرفای مسیحیت

فلسفه «ادریه» یا گنوستی سیسم^۱ مخلوطی است از فلسفه‌های شرقی و یونانی و مسیحی که در قرون اول میلادی متوازیاً با دیانت مسیحی پیش میرفته و بالاخره با تغییرات جزئی و بخود گرفتن صبغه مذهبی جزو معتقدات کلیسا شده و در بین مسیحیان تقریباً حکم «علم کلام» را داشته در بین متکلمین مسلمین.

مدار بحث آنها منشأ عالم و علت شروری که در دنیا ظاهر است بوده. از اصول عقائد آنها این بوده که انسان میتواند به «معرفت تامه» برسد و پس از این اتصال همه مشکلات را حل کند و هر چیزی را بفهمد و بهمین جهت پیروان این طریقه را مترجمین متأخرین و معاصرین عرب «ادریون» و خود آن فلسفه را «ادریه» گفته‌اند زیرا در زبان‌های اروپائی آنها را «گنوستیک» و حکمت آنها را «گنوستی سیسم» میگویند و این اسم از آنجا مشتق است که در لغت یونانی «گنوس» بمعنی «میدانم» و «میفهمم» است بنابراین «گنوستی سیسم» یعنی طریقه مدعیان معرفت تام اما خود این کلمه سبب اشتباه است زیرا غالباً چنان تصور کرده‌اند که چون «گنوس» بمعنی میدانم و «میفهمم» است این فرقه پیرو فهم و دانائی و تابع اصول منطق و علم بوده‌اند در حالیکه حکمای ادریه یعنی عرفای قرون اول میلادی تنها راه وصول بحقیقت تامه و معرفت کامل را الهام و کشف و وحی میسر داده‌اند یعنی اساساً دنباله معتقدات مسیحیان قرن اول و عقیده به ملهم بودن حواریون است که بواسطه

امتزاج با عقائد بابلی و ایرانی و مانوی و فلسفه یونانی و عقائد هندی و غیره باین شکل عجیب و مخلوط غریب در آمده است .

با آنکه ادریون بشعب گوناگون منقسم میشده اند و اختلافاتی بایکدیگر داشته اند با وجود این اقوال و آراء آنها را میتوان باین نحو خلاصه کرد که :

خدا ابدی و ازلی است یعنی نه انتها دارد و نه ابتدا .

کمال خدا برتر از خیال و قیاس و گمان و وهم است .

این خدای ازلی و ابدی مصدر خیر است .

ماده هم ابدی و قائم بذات خود است اما ماده مصدر شر است .

نائیر خدا در ماده مستقیم نیست بلکه بواسطه قوای عدیدهئی است که واسطه

بین او و ماده است و بزرگترین این قوی «پسر» است که به «کلمه» تعبیر میشود .

در تورات از این قوی بملائکه تعبیر شده است . افلاطون آن قوی را «مئل»

و رواقیون «علل فعاله» نامیده اند .

ماده مایل بشر است و این قوی سائق بخیر و این امر سبب تعارض و زد و خورد

دائمی است .

فضیلت با کسی است که در این مبارزه غالب آید یعنی ماده و جسم را مقهور

روح سازد .

یکی از وسائل مؤثر برای احراز فضیلت زهد است .

روح بعد از فراق از بدن بخدا ملحق میشود ولی در این دنیا هم گاهی بواسطه

خلسه و بیخودی اتصال موقتی با خدا پیدا نموده بمشاهده خدا متمتع میشود .

از اصول مهمه عقائد آنها این بوده که مسیح یعنی کلمه ظاهر شده که بوسیله

فدا کردن خود عدائی از ملائکه گناهکار را که بواسطه خطاهائی که از آنها سرزده

متمم میشود . اسبام بشری ساقط شده اند نجات بدهد .

در این فرقه اوراد و اسماء و رموز بسیار اهمیت داشته بوسیله اسماء و اوراد خاصی مبارزه باشیاطین و ارواح شریره بعمل میآمده است و موضوع «اسم اعظم» که بعضی از اولیاء اسلام بقول خود بر آن وقوف داشته‌اند بعقیده نیکلسن از عقائد مأخوذه از حکمای «ادریه» یعنی همین عرفای مسیحی است.

شیخ فریدالدین عطار در تذکره الاولیا در ذکر ابراهیم ادهم مینویسد که ابراهیم پس از چند سال ریاضت در غاری که نزدیک نیشابور بود منزوی شد چون مردم بر مقامات او اطلاع یافتند «ابراهیم از بیم شهرت روی در بادیه نهاد یکی از اکابر دین در بادیه باورسید نام‌مهرین خداوند بدو آموخت و برفت او بدان نام‌مهرین خدا را بخواند در حال خضر رادید علیه السلام گفت ای ابراهیم آن برادر من بود داود که نام‌مهرین در تو آموخت پس میان خضر و اویسی سخن برفت و پیر او خضر بود علیه السلام که اولش او در کشیده بود باذن الله تعالی.

اساس عقیده ادریه بر ثنویت بوده که ظاهراً از ایرانیان قدیم اخذ کرده بوده‌اند یعنی بدو مبدأ «خیر» و «شر» و «نور» و «ظلمت» و عالم «آلهی» و «مادی» قائل بوده‌اند که این دو مبدأ باهم در جنگند.

مسیح و شیطان دو عامل بزرگ در دنیا هستند و این دو بمنزله دو بازوی خدا هستند مسیح بازوی راست او و شیطان بازوی چپ او است شیطان حاکم بر این دنیا و مسیح حاکم بر دنیای بعد یعنی آخرت است.

حکمت «ادریه» معاصر با انحطاط کامل تمدن یونانی و رومی و تسلط اقوام وحشی بدوی خونخوار است که فساد و شر بر اقوام حکمفرما بوده است و از همین مباحث میتوان پی برد که چگونه متفکرین آن عصر عمیقاً در پی فهم مبدأ شر و ماهیت و اساس آن بوده‌اند.

عقائد ایرانیها و بابلیها تأثیر مخصوصی در آنها داشته و نیز مذهب مانوی که ترکیبی

بوده از بعضی عقائد زردشتی و مسیحی با عناصر بودائی و همان مبدأ «ثنویت» مانویان یعنی عقیده به هورمزد و اهریمن باین شکل در آمده است.

نیکلسن در کتاب «صوفیه اسلام» معتقد است که صوفیه قدیم کلمه «صدیق» را از مذهب مانوی اخذ کرده و بر روحانیان صوفیه اطلاق میکرده‌اند و قبل از نیکلسن مستشرق معروف دیگر انگلیسی یوان^۱ براین عقیده بوده و ظاهراً بکلی درست است. جنبه زهد و ترک دنیا هم در مذهب مانی اهمیت مخصوص داشته است.

با اقرار باینکه اطلاع مستقیم در این موضوع کم است ولی بقرائن شباهت بسیاری که بین بعضی از عقائد ادریون و صوفیه اسلام هست و نیز نمایی که مسلمین با ادریون پراکنده در سوریه و مصر داشته‌اند قطعاً آراء ادریه در تصوف مؤثر بوده است. از نکات قابل توجه یکی این است که پدر و مادر معروف کرخی از مسیحیان صابی بین بصره و واسط بوده‌اند^۲ و حکمت ادریه در بین صابی‌ها رائج بوده است.

نیکلسن معتقد است که اصطلاح «هفتاد هزار حجاب» که متأخرین صوفیه در کلمات خود آورده‌اند مأخوذ از ادریون است که: «هفتاد هزار حجاب بین عالم ماده و حقیقت مطلق حایل است و در موقع تولد هر کس روحی که باید تعلق بآن بدن بگیرد از این هفتاد هزار پرده میگذرد نیمه درونی این پرده‌ها حجابهای نوری هستند و نیمه برونی حجابهای ظلمت‌اند روح در طی عبور از این حجابها بهر حجاب نوری که میرسد یکی از صفات ملکوتی خود را از دست میدهد و بهر حجاب ظلمانی که میرسد بیک صفت ناسوتی متصف میشود باین جهت است که طفل گریان متولد میشود زیرا روح میداند که از قرب حضرت حق دور افتاده این است که از جدائیها شکایت میکند وقتی که طفل در خواب فریاد میکشد بآن جهت است که روح بیاد از دست داده‌های

خود میافتد در عالم بیداری انسان آن عالم را فراموش میکند و تسمیه آدم به «انسان» از همین باب «نسیان» او است^۱.

انسان در بدن خود محبوس است و بزرگترین حجاب بین او و خدا همین جسد است بنابراین بزرگترین همت صوفی این است که آن جوهر آسمانی را از حبس بدن رها ساخته هفتاد هزار حجاب را از میان ببرد و در حالیکه در همین بدن است او را بحقیقت مطلق متحد و متصل سازد.

بدن خلع کردن نیست فقط باید آنرا تصفیه و تلطیف کرد و روحانی ساخت تا آنکه کمک روح شود نه حایل و حجاب آن بدن در حکم فلزئی است که باید صاف شود یعنی بوسیله کیمیای تصوف مس بدن مبدل بزر شود. مرشد کامل حامل این کیمیا است و لسان حالش این است که مرید را باید در آتش شوق روحانی چندان گذاشت تا از آن بوته صاف و پاک در آید.

عقائد بودائی و هندی و مانوی

اگر عقیده آنهاییکه تصوف را زائیده افکار هندی و بودائی میدانند مبالغه باشد لااقل باید گفت که از چیزهاییکه تأثیر بسیار در تصوف اسلامی داشته افکار و آداب و عادات هندی و بودائی است.

اسلام که بفاصله کمی بعد از ظهور از حدود عربستان خارج شده بسرعت برق در هر جهت پیش میرفت طولی نکشید که بسرحد چین رسیده در زمان بنی امیه سندرا

۱- جامی در کتاب «اشعاع اللمعات» که شرحی است بر لمعات عراقی بعد از «بیان و موصول سالکان بتمامی سیر الی الله و شروع ایشان در سیر فی الله و تحقیق آن» و بحث در «مراتب تجلیات حق» و نهایت نداشتن مراتب تجلیات در لایحه سیزدهم میگوید: «در بیان حجب نورانی و ظلمانی که موجبات سفر مذکور اند و سفر مذکور عبارت از رفع آن حجب است» یعنی «هفتاد هزار حجاب نور و ظلمت چنانچه حدیث نبوی بان مشیر است که ان الله سبعین الف حجاب من نور و ظلمة از بهر آن فرو گذاشت تا محب خود را»

مسخر^۱ نموده مناسبات تجارنی و اقتصادی بین مسلمین و اقوام و قبایلی که از حیث فکر و تمدن و اخلاق با مردم سایر قسمت‌های جهان فرق زیاد داشتند برقرار ساخت. از قرن دوم بعد که مسلمانها بنقل کتب سایر ملل پرداختند و دائره علوم و وسعت یافت مقداری آثار بودائی و هندی به عربی ترجمه شد که از جمله چیزهایی است راجع بتصوف عملی یعنی زهد و ترك دنیا و شرح عادات و رسوم در این باب از هندیها و بودائیها. اضافه بر نقل کتب هندی و بودائی در قرن دوم هجری و مناسبات تجارنی و اقتصادی مسلمین با هندیها از اوائل حکومت بنی عباس جماعتی از نازکین دنیا و دوره گردان هندی و مانوی در عراق و سایر ممالك اسلامی منتشر بودند و همانطور که در قرن اول از رهبان سیار مسیحی صحبت میشد در قرن دوم هم ذکرتارکین دنیای سیار دیگری بمیان می‌آید که نه مسلمانند و نه مسیحی و جاحظ آنها را «رهبان الزنادقة» مینامد و بموجب شرحی که میدهد از زهاد مانویه هستند.

جاحظ میگوید^۱ اینها سیاحند و سیاحت برای آنها در حکم توقف و عزالت نستوریان است در صوامع و دیرها و این جماعت همیشه دوبدو سیاحت و سفر میکنند بطوریکه تا انسان یکی از آنها را دید باید قطع کند که دومی هم چندان دور نیست و قریباً پیدا خواهد شد و عادت آنها این است که دو شب در يك محل نخواستند و این سیاحان دارای چهار خصلت اند «قدس و طهر و صدق و مسکنت» این سیاحان بنوبه خود در صوفیه مسلمان مؤثر شده‌اند و هم چنین سیاحان و دوره گرد ها و مرتاضین بودائی در صوفیهای مسلمان مؤثر واقع شده‌اند و آنها هستند که سرگذشت بودا را منتشر ساخته‌اند و او را سرمشق زهد و ترك دنیا معرفی کردند بطوریکه مرتاضین در نوشته‌های خود بعنوان سرمشق زهد مینویسند امیر قویشو کتی که پشت یا بدنیا زد و خود را آزاد ساخت مرد راه بود یا آنکه گفته‌اند امیری در خورستایش و احترام است که بزی فقر در آید و این موضوع باشکال مختلف قصصی بوجود آورده است.

نکته مهمی را که باید متذکر بود این است که متجاوز از هزار سال پیش از اسلام مذهب بودائی در شرق ایران یعنی بلخ و بخارا و نیز در ماوراءالنهر شایع بوده و صومعه ها و پرستشگاههای معروفی داشته است و مخصوصاً صوامع بودائی بلخ بسیار مشهور بوده است .

در قرون اول اسلامی بلخ و اطراف آن از مراکز بسیار مهم تصوف شده و صوفیان خراسان در تهوّر فکری و آزاد منشی پیشرو سایر صوفیان بشمار میرفته اند و عقیده « فناء فی الله » که تا اندازه ای مقتبس از افکار هندوی است بیشتر بدست صوفیهای خراسانی از قبیل بایزید بسطامی و ابوسعید ابوالخیر ترویج میشده است .

گولدزیهر مشتمل بر معروف اطریشی معتقد است که صوفیان قرن دوم هجری سرگذشت ابراهیم ادهم امیرزاده بلخی را که ترك دنیا نموده بزّی درویش در آمده و بواسطه ریاضت های طولانی از بزرگان صوفیه شده است مطابق آنچه از شرح حال بودا شنیده بودند ساخته و پرداخته اند .

حدس گولدزیهر ممکن الصحة است و از احتمالات قریب بواقع است و نظایر آن بسیار دیده شده که پیروان مذاهب و مسالك در عالم شور و قوت تخیلی که دارند گاهی برای پیشروان و بزرگان خود سرگذشت هایی شبیه بسرگذشت اولیای سائر مذاهب ساخته اند و اگر کسی سرگذشت بودا را چنانکه در کتب بودائیان مضبوط است با سرگذشت افسانه مانند ابراهیم ادهم چنانکه در کتب تراجم احوال عرفا از قبیل « حلیة الاولیاء » ابی نعیم اصفهانی و « تذکرة الاولیاء » شیخ عطار مذکور است با هم مقایسه نماید بدون شبهه مشابهات عجیبی مابین این دوسر گذشت جلب نظر او را خواهد نمود . برای توضیح این مطلب ما خلاصه ای از دوسر گذشت را ذیلاً بنظر خوانندگان میرسانیم تا خود صحت و سقم این عقیده را قضاوت نمایند :

بر حسب عقیده بودائیان^۱ هر چندی یکبار بودائی در زمین ظاهر میشود که

۱- شرح حال بودا از مقاله می که در دائرة المعارف بریتانیا نوشته شده اقتباس شده است .

عقیده صحیح را بمردم تعلیم دهد زیرا «بودا» بمعنی «حکیم» و «مرشد» است. بعد از مدتی این تعلیم فاسد شده از میان می‌رود و تجدید آن مربوط بظهور بودای جدید است ولی امروز وقتی بودا می‌گوئیم مقصود آخرین بودای تاریخی است که نام شخصی او «سیدهاثا»^۱ و نام خانوادگیش «گوتاما»^۲ است.

گوتاما پسر «سودهودانا»^۳ یکی از رؤسای قبیله «ساکیا»^۴ است و به همین مناسبت او را «ساکیا مونی»^۵ یعنی «مرتاض ساکیاس» می‌گویند.

قبیله ساکیاس در شمال بنارس جا داشته‌اند و در این قبیله است که بودا در اواسط قرن ششم قبل از میلاد متولد شده و در سال چهارصد و هفتاد و هشت قبل از میلاد پس از هشتاد سال زندگی مرده است.

بودا در سن نوزده سالگی دختر عموی خود را ازدواج نموده با کمال خوشی و تنعم زندگی می‌کرد. در سن بیست و نه روزی در بین آنکه بشکار گاهی میرفت مردی را دید که بواسطه کبر سن بنهایت درجه فرسودگی و بیچارگی رسیده است و وقتی دیگر مردی را دید که بمرض سخت علاج ناپذیری مبتلا شده و رنج می‌برد و چندی بعد منظره کریه بدنی که در حال پوسیدگی بود او را منقلب و مشمئز ساخت.

در تمام این مواقع خادم و مصاحب وفادار او موسوم به «چانا»^۶ او را متذکر و متنبه می‌ساخت و بوی می‌گفت: «این است پایان زندگی بشر».

وقتی دیگر بودا یکی از تارکین دنیا را دید که با کمال استراحت خاطر و برآزندگی و آزادگی می‌گذرد از چانا پرسید که این مرد چه حالی دارد چانا شرحی از اخلاق و احوال تارکین دنیا که پشت پابه‌همه چیز زده‌اند حکایت کرد و گفت که این جماعت دائماً در گردش‌اند و در طی سیاحت و گردش قولاً و عملاً تعالیم مهمی بمردم می‌دهند.

خلاصه آنکه با اختلاف روایاتی که هست قدر مسلم این است که ذهن این شاهزاده جوان بتدریج بر آشفته او را از زندگی وهیاهوی آن دلسرد نمود.

روزی در همان لحظه‌ئی که میخواست از تفریح گاه شهر بر گردد قاصدی رسیده خبر تولد پسری را که اولین فرزند او بود آورد بودا در آن حال بر آشفتگی بی اختیار با خود گفت: «اینک رابطه جدیدی که مرا بدنیای می‌بندد!»، خلاصه در حالیکه نوازندگان در اطراف او بودند شهر بر گشت و آن شب خویشان و نزدیکان او بمناسبت مولود جدید شادمانیها و رقصها کردند ولی بودا بطوری منقلب و بر آشفته بود که توجه بآن اوضاع نداشت و بالاخره در پایان شب مانند کسی که خانه‌اش طعمه حریق شده باشد ناگهان از بستر خواب بر جسته به چنانا امر کرد اسب حاضر کند و در آن اثنا سر باطاق زن و فرزند یگانه خود فرو برده بدون اینکه آنها را بیدار کند در آستانه آن در با خود عهد کرد که تا «بودا» یعنی «حکیم روشن و نورانی» نشود بمنزل خود برنگردد و گفت:

«میروم تا معلم و منجی آنها بر گردم نه شوهر و پدر».

خلاصه با چنانا بیرون رفته سر به بیابانها نهاد و در اینموقع است که «مارا»^۱ یعنی وسوسه کننده بزرگ (ابلیس یا نفس امّاره) در آسمان ظاهر شده سلطنت و عزت تمام جهان را باو وعده داد که از عزم خود بر گردد ولی او بدام وسوسه نیفتاد. بودا آن شب مقداری در ساحل رودخانه رفت بعد لباسهای فاخر و جواهر خود را به چنانا بخشیده او را بر گرداند و خود هفت شبانه روز تنها در بیشه‌ئی بسر برد بعد در آن سرزمین بخدمت برهمنی موسوم به «الارا»^۲ درآمد و چندی بعد ملازمت برهمن دیگری موسوم به «اودراکا»^۳ را اختیار کرد و از این دو نفر تمام حکمت و دانائی هندی را آموخت ولی قلبش آرام نیافته بجنگلی که در یکی از کوهستانها واقع بود

رفت و در آنجا با مصاحب پنج نفر شاگردی که گردش جمع بودند شش سال بتوبه و ریاضات شاقه پرداخت تا آنکه در آن ناحیه شهرت یافت و بهمین جهت عزم کرد که آنجا را ترك کند و چون بقصد رفتن بپاخاست از غایت ضعف و ناتوانی بر زمین افتاده از هوش برفت چندانکه شاگردانش چنان پنداشتند که مرده است ولی بحال آمد و از آن وقت بعد ریاضات سخت را رها نموده مرتباً غذای میخورد. پنج نفر شاگرد و مصاحب او چون دیدند که بودا از ریاضت کاسته است از احترام باو دست باز داشته او را رها کردند و به بنارس رفتند.

بودا ثروت و مقام و لذات دنیا را رها کرد که بآرامش و سکون خاطر برسد از راه تعلیم و فلسفه و حکمت سایرین نتوانست ریاضت و توبه هم اطمینان قلبی را که انتظار میبرد باو نداد. حاصل آنکه در کار خود حیران و سرگردان بود و درست در همان روزی که شاگردان او پراکنده شدند بودا در زیر درختی ساعتها باخود اندیشید که چه کند و چه راهی پیش گیرد و سوسه بسیار باو هجوم آورد دلش بزن و فرزند و مقام و ثروت و عیش و تنعم رغبت پیدا کرد و این مبارزه و جهاد با نفس تا غروب آفتاب ادامه داشت اما بودا بالاخره از این مبارزه فاتح بیرون آمد یعنی بر نفس غلبه یافت و در نتیجه این مبارزه است که به «نیروانا» اتصال یافت و بر خودش مسلم شد که «بودا» شده یعنی اشراق یافته و نورانی شده است.

بودا چون اطمینان و آرامشی را که سالها در طلبش بود جست تصمیم گرفت که بارشاد پرداخته مسلك خود را بسایرین عرضه دارد.

در این موقع بودا سی و پنج ساله بود اول قصد دو نفر معلم خود «الارا» و «اودراکا» نمود ولی چون دانست که آنها مرده اند در نزدیکی بنارس نزد پنج نفر شاگرد شفاخته آنها را ارشاد نموده پیرو خود ساخت و نیز مادر و زن و پدرش باو گرویدند. آنگاه جماعتی از خواص شاگردان خود را مأمور بارشاد خلق کرد.

از تاریخ اشراق در زیر درخت مذکور تا هیجده ماه بعد مفصلاً تاریخ او را

نوشته‌اند و از آن بی‌بعد روایات متفرقی از حیات او نگاشته‌اند از این قبیل که در طی گردش‌های خود بچه اشخاصی بر خورد و در هر مورد چه تعالیمی داد چه چیزها از او پرسیدند و او چه جوابها گفت و امثال آن.

خلاصه آنکه بعد از نورانی شدن مدت چهل و پنج سال در دره‌های رود گنگ در گردش و نشر تعلیم بود تا در سن هشتاد سالگی از دنیا رفت.

بعقیده بودا^۱ که امروز قریب پانصد میلیون از مردم چین و ژاپن و آنام و سیام و کره و تبت و برمانی و هند و ترکستان و غیره پیرو مذهب او هستند شرو درد از عالم وجود جدا نشدنی است و نجات عبارت از این است که انسان بوسیله علم الهی و پرهیز از گناه و صدقه و اعمال خیر و تفکر و مراقبه خود را از جهلی که مولد شهوات و میلها و هوی و هوسها است آزاد سازد و بدرجه‌ئی از کمال برسد که در پناه رحمت کامل نیروانا بیمارامد.^۲

۱ - سرگذشت بودا در کتب اسلامی بعنوان «بوذاسف» (= بوذاسف) و «بلوهر» در کتب اسلامی از همان اوایل اسلام منتشر شده است و اولین مأخذی را که ما سراغ داریم که این قصه را مفصلاً ذکر کرده است در اواخر کتاب «اکمال الدین و اتمام النعمه» شیخ صدوق (ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین بن موسی بن بابویه القمی) است که در اواسط قرن چهارم تألیف شده است این قصه بتفصیل و اشباع تمام در چهل صفحه عبری ذکر شده است و بعد از آن مکرر این قصه مستقلاً عبری و فارسی بهمان عنوان قصه «بوذاسف و بلوهر» بطبع رسیده است و نیز تمام این قصه در اواخر جلد هفدهم بحارالانوار مرحوم مجلسی مندرج است.

۲ - نیروانا Nirvana لغت سانسکریت که شوپنهاور فیلسوف آلمانی بهمان معنی اصلی هندی وارد زبانهای اروپائی ساخت. نیروانا بمعنی «خاموش ساختن» و «از میان بردن» و «فتا» است و در اصطلاح بودا بمعنی مرگ باراده است یعنی پشت پا زدن باضغات و احلامی که حیات و حس نامیده میشود و باشتباه سعادت می‌شمریم و در پی آن دوانیم (رجوع شود به :

Vocabulaire technique et critique de la philosophie par :

André Lalande.)

بودا چهار حقیقت بزرگ تعلیم میداد : اول آنکه «رنج» ملازم زندگی و غیر منفک از

آن است و این حقیقت از راه تسلل علل و معلولاتی که در عالم وجود حکمفرما است ثابت می‌گردد

بقیه پاورقی در صفحه ۱۶۲

اماراجع بابواسحق ابراهیم بن ادهم آنچه را که شیخ فریدالدین عطار در تذکره الاولیا راجع بار نوشته و تقریباً مطابق است با آنچه که سایر کتب تراجم احوال عرفا از قبیل حلیه الاولیا و طبقات الاصفیاء نوشته اند در این جا عیناً نقل میکنیم :

« وابتداء حال او (ابراهیم ادهم) آن بود که او پادشاه بلخ بود و عالمی زیر فرمان داشت و چهل شمشیر زرین و چهل گرز زرین در پیش و پس او میبردند یک شب بر تخت خفته بود نیم شب سقف خانه بجنبید چنانکه کسی بر بام میرو و آواز داد که کی است گفت آشنا است اشتری گم کرده ام برین بام طلب میکنم گفت ای جاهل اشتر بر بام میجوئی گفت ای غافل تو خدایرادر جامه اطمس خفته بر تخت زرین میطلبی از این سخن هیبتی بدل او آمد و آتشی در دلش افتاد تا روزی راست خفت چون روز بر آمد بصفه باز شد و بر تخت نشست متفکر و متحیر و اندوهگین از کان دولت هر یکی بر جایگاه خویش ایستادند غلامان صف کشیدند و بارعام دادند تا گاه مردی با هیبت از درد در آمد چنانکه هیچ کس را از چشم و خدم زهره نبود که گوید تو کیستی جمله را زبانه بگلو فرو شد هم چنان میآمد تا پیش تخت ابراهیم گفت چه میخواهی گفت در این رباط فرو میآیم گفت این رباط نیست سرای من است تو دیوانهئی گفت این سرای پیش از این از آن که بود گفت از آن پدرم گفت پیش از آن پدرم گفت پیش از آن که گفت از آن فلان کس گفت پس نه رباط این بود که یکی میآید و یکی میگذرد این بگفت و ناپدید شد و او خضر بود علیه السلام سوز و آتش جان ابراهیم زیاده شد و دردش بر درد بیفزود تا این

دوم آنکه علت رنج و درد « میل » است هر خواستنی همراه با ترس و دغدغه و بدبختی است چنانکه بقول شیخ سعدی از درویشی پرسیدند دلت چه میخواهد گفت آنکه هیچ نخواهد زیرا خواستن در حکم سم مهلکی است که هزاران درد از آن زائیده میشود . سوم آنکه برای از میان بردن رنج و درد باید باین شیخ موهومی که حیات نامیده میشود و بمیل و خواهش نفس که منبع همه بدبختیها است پشت باز و از راه « نیروانا » یعنی فنا و مرگ باراده حیات لغزنده و متغیر را بحیات ثابت و غیر متغیری مبدل ساخت چهارم آنکه راه وصول به « نیروانا » زهد کامل و فرو نشاندن هر میل و خواهش است . اساس اخلاقی که بودا تعلیم میدهد این است که باید از خود جدا شد و خود را ازها ساخت یعنی از خود گذشت و هر خواستنی را در خود محو کرد .

چه حال است و آن حال یکی صد شد که دید روزباشنید شب جمع شد و ندانست که از چه شنید و نشناخت که امروز چه دید گفت اسب زین کنید که بشکار میروم که مرا امروز چیزی رسیده است نمیدانم چیست خداوند این حال بکجا خواهد رسید اسب زین کردند روی بشکار نهاد سراسیمه در صحرای میگشت چنانکه نمیدانست که چه میکنند در آن سرگشتگی از لشکر جدا افتاد در راه آوازی شنود که «انتبه» بیدار گردناشنیده کرد و بر رفت دوم بار همین آواز آمد هم بکوش در نیار و دسوم بار همان شنود خویشتن را از آن دور افکند چهارم بار آواز شنود که «انتبه قبل ان تُنَبَّه» بیدار گرد پیش از آن کت بیدار کنند اینجا یکبار گوی از دست شد ناگاه آهویی پدید آمد و خویشتن را مشغول بدو کرد آهو بدو بسخن آمد که مرا بصید تو فرستاده اند تو مرا صید نتوانی کرد **الهدا خلقت او بهذا اُمرت** ترا از برای این کار آفریده اند که میکنی هیچ کار دیگری نداری ابراهیم گفت آیا این چه حالی است روی از آهو برگردانید همان سخن که از آهو شنیده بود از قربوس زین آواز آمد فزعی و خوفی درو پدید آمد و کشف زیادت گشت چون حق تعالی خواست تا کار تمام کند سه دیگر بار از گوی گریبان همان آواز آمد آن کشف این جا بتمام رسید و ملکوت بر او گشاده گشت فرو آمد و یقین حاصل شد و جمله جامعه واسب از آب چشمش آغشته گشت توبه کرد نصوح و روی از راه یکسو نهاد شبانی را دید نمدی پوشیده و کلاهی از نمد بر سر نهاده و گوسفندان در پیش کرده بنگریست غلام وی بود قباء زر کشیده و کلاه مفرق بدوداو و گوسفندان بدو بخشید و نمد از او بستد و در پوشید و کلاه نمد بر سر نهاد . . . پس هم چنان پیاده در کوهها و بیابانها بی سرو بن میگشت و بر گناهان خود توبه میکرد . . . پس از آنجا بر رفت تا بنشابور افتاد گوشه ئی خالی میجست که بطاعت مشغول شود تا بدان غار افتاد که مشهور است نه سال ساکن غار شد . . . و که دانست که او شبها و روزها در آنجا در چه کار بود که مردی عظیم و سرمایه بشکرف میباید تا کسی بشب تنها در آنجا تواند بود روز پنجشنبه به بالای غار رفتی و پشته ئی هیزم گرد کردی و صبحگاه روی به نیشابور کردی

و آنرا بفروختی و نماز جمعه بگذاردی و بدان سیم نان خریدی و نیمه بدرویش دادی و نیمه بکاربردی و بدان روزه گشادی تا دیگر هفته باز آن ساختی . . . چون مردمان از کار او آگاه شدند از غار بگریخت و روی بمکه نهاد . . . نقل است که چهارده سال در قطع بادیه کرد که همه راه در نماز و تضرع بود تا بنزدیک مکه رسید . . . نقل است که چون از بلخ برفت او را یسری مانند بشیر و چون بزرگ شد پدر خویش را از مادر طلب کرد مادر حال بگفت که پدر تو کم شد . . . نقل است که گفت وقتی در بادیه متوکل میرفتم سه روز چیزی نیافتم ابلیس بیامد و گفت پادشاهی و آن چندان نعمت بگذاشتی تا اگر سینه بحج میروی با نچمل بحج هم توان شد که چندین رنج بتوانی بردی گفت چون این سخن از وی بشنودم بسر بالائی برفتم گفتم الهی دشمن را بر دوست گماری تا مرا بسوزاند مرا فریادرس که من این بادیه را بمدد و قطع توانم کرد آواز آمد یا ابراهیم آنچه در جیب داری بیرون انداز تا آنچه در غیب است ما بیرون آوریم دست در جیب کردم چهار دانگ نقره بود که فراموش مانده بود چون بینداختم ابلیس از من بر میدو قوتی از غیب پدید آمد « اضافه بر اینها يك سلسله اقوال و اعمال و گفت و شنود ها و سر مشق های زهد و ریاضت با و نسبت میدهد که با همه اختلافات صوری متن سر گذشت و روح قصه خالی از شباهت با آنچه به بودا نسبت داده شده نیست .

بعقیده گولدریهر و فون کرمر و نیکلسن اضافه بر اینکه افکار صوفیه و مبانی تصوف اسلامی در تحت تأثیر افکار و عادات هندی و بودائی گرم شد و با کمال حدت بکار افتاد عناصر بسیاری هم نظراً و عملاً اخذ کرد .

عقیده به « فنا » و محو شخصیت که صوفیه « فنا » و « محو » یا « استهلاک » مینامند ظاهراً در اصل هندی است .

انعدام و از میان بردن تعینات شخصی شرط محو شدن در خدا است .^۱

۱ - مولانا جلال الدین رومی که یکی از بخته ترین و پرمایه ترین بزرگان صوفیه است در دفتر سوم مثنوی میگوید :

از جمادی مردم و نامی شدم و از نما مردم بحیوان سر زدم

بقیه باورقی در صفحه ۱۶۵

از جمله شباهت‌های نزدیکی که بین بودائی‌ان و مسلك تصوف هست یکی ترتیب مقامات است که سالک بترتیب و تدریج از مقامی بمقام دیگر بالا میرود تا بمقام فنا میرسد. در طریقه بودائی‌ان هشت مقام هست یعنی راه سلوک عبارت از هشت منزل است همانطور که اهل سلوک مسلمین در طی طریقت از مراحل مختلفی میگذرند. اگرچه جزئیات شروط سلوک و خصوصیات مقامات راه با یکدیگر فرق دارند و مسلم است که عوامل زمان و مکان و مذهب و نژاد و سایر خصوصیات بهر يك رنگ مخصوصی زده ولی در اصول هر دو مشترکند و از شباهت‌های تام و فراوان میتوان حدس زد که میبایستی از يك اصل و منبع ناشی شده باشند.

در هر دو طریقه پیروان متوسل بحصر فکر میشوند که صوفیه «مراقبه» و بودائی‌ان «دیانا» مینامند و هر دو بطرف این اصل میروند که عارف و معروف یکی شود حتی اینکه صوفی میگوید شرك است که بگوئیم خدا را میشناسیم زیرا نتیجه چنین حکمی اعتقاد بتعدد مبدء است و این خود شرك است و همین منطق و نحوه استدلال

مردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
حمله دیگر بهیم از بشر	تا بر آرم از ملایك بال و پر
واز ملك هم بایدم جستن ز جو	كل شبی هالك الا وجهه
بار دیگر از ملك قربان شوم	آنچه اندر و هم ناید آن شوم
پس عدم کردم عدم چون ارفنون	گویدم کانا الیه راجعون
مرکه دان آن کاتفاق امت است	کاب حیوانی نهان در ظلمت است
همچو نیلوفر برو زاین طرف جو	همچو مستقی حریص و آب جو
مرکه او آب است و او جویای آب	میخورد والله اعلم بالصواب
ای فسرده عاشق تنگین نمند	کو ز بیم جان ز جانان میرمد
سوی تیغ عشقش ای تنگ زنانه	صد هزاران جان نگر دستك زنانه
جوی دیدی کوزه اندر جوی ریز	آب را از جوی کی باشد گریز
آب کوزه چون در آب جو شود	محو گردد در وی و چون او شود
وصف او فانی شد و ذاتش بقا	ز این سپس نی کم شود نی بد لقا

بسیار شبیه است بعقیده عرفای هندی که میگویند: «باعقل برهمن را شناختن کوشش بیفایده است و هر کس چنین عقیده‌ئی داشته باشد عقیده غلطی است زیرا هر عرفانی مستلزم دو چیز است یکی شخصی است که می‌شناسد (عارف) و دیگری موضوعی که مورد عرفان است (معروف)»^۱.

صرف نظر از آداب و عادات و چیزهای جزئی که وارد تفصیل آن نمی‌شویم قرائن مهمی هست بر اینکه ریاضت و مراقبه و تجرید عقلانی و ترك علائق تا مقدار زیادی در نتیجه تأثیر بودائیسیم است ولی يك فرق اساسی و معنوی بین این دو مملكت هست و آن این است که بودائی فقط تربیت اخلاقی نفس و تصفیة باطن را منظور دارد و بس اما تصوف تهذیب نفس را در نتیجه وصول بمعرفت و عشق خدا بدست می‌آورد به عبارتی سیر بودائی هر چه هست در مرحله خویشتن سازی است در حالیکه صوفی خود را در راه معرفت بیخود می‌سازد و با اصطلاح صوفیه «باقی بالله» میشود.

عقیده «فناء» صوفیه یعنی عقیده کم‌شدن فرد در وجود کلی و یکی شدن شخص با آن که در اصطلاح عرفا «اندكاك» نامیده میشود ظاهراً از عقائد هندی است.

۱ - بعقیده فون کرمر «خرقه پوشیدن» که رمز از فقر و انزوا است اگر چه خود صوفیه خرقه را منسوب به پیغمبر میکنند ولی از رسوم هندیها است و نیز بعقیده او «ذکر» که با شکل و هیئت مخصوصی ادا میشده در اصل از عادات هندی است و همچنین بعقیده او بکار بردن تسبیح برای شمردن ذکر و ورد اصلاً هندی است و در ابتدا در ممالك شرق اسلام یعنی خراسان قدیم و بلخ پیدا شده و بعد شایع شده است.

سبك زندگی و مظاهر خارجی رفتار و روش صوفیه و تقسیم شدن بدسته های مختلف که از حدود یکصد و پنجاه هجری هردسته‌ئی از صوفیان در محل مخصوصی جمع میشده مشغول مراقبه و سایر اعمال صوفیانه میشده‌اند در همه این چیزها تقلید از هندیها شده یا لااقل باید گفت تأثیر هندی در این اعمال و عادات هست همانطور که سیاحت و دوره گردی و از محلی به محلی رفتن تقلید از هندیان است حاصل آنکه بسیار چیزها از این قبیل هست که نتیجه تأثیر حکمت نوافلاطونی و امثال آن نیست بلکه هندی است.

در فصول آینده این کتاب در طی بحث از مقامات و احوال اهل سلوک از «فنا» و «بقا» صحبت خواهیم کرد و فعلاً ببعضی از گفته‌های عرفای بزرگ استشهاد می‌جوئیم زیرا بهترین معرف تصوف واقعی گفته‌های با حال و مؤثر خود بزرگان صوفیه است که زمینه را برای درک حقیقت احوال آنها که غالباً بشعور روشنی وصف شدنی نیست و گاهی از فرط رقت و لطف بتعبیر و بیان در نمی‌آید مهیا می‌سازد. خصوصاً در مواضع صوفیانه‌ئی که مربوط به عشق و احساس و شور و وجد و حال است و کاری بکمیات و مادیات و ظواهر و محسوسات ندارد هر بیانی قاصر و نارسا است و بجز ممارست تام کلمات پیشروان صوفیه از نظم و نثر و مأنوس شدن با آن گفته‌ها راهی برای پی بردن به سنخ آن احوال و احساسات نیست بقول خواجه حافظ :

ای آنکه بتقریر و بیان دم زنی از عشق ما با تو نداریم سخن خیر و سلامت
اینک بعضی از اقوال صوفیه مربوط به «فناء فی الله» و اتحاد با وجود کلی ذیلاً نقل میشود:
بایزید بسطامی که جنید درباره او گفته است : «نهایت میدان جمله روندگان
که بتوحید روانند بدایت میدان این خراسانی است جمله مردان که بدایت قدم او
رسند همه در گردند و فرو شوند و نمائند» میگوید :^۱

«از بایزیدی بیرون آمدم چون مار از پوست پس نگه کردم عاشق و معشوق
و عشق یکی دیدم که در عالم توحید همه یکی توان بود» .

«و گفت از خدای بخدای رفتم تا ندا کردند از من در من که ای تومن یعنی
بمقام الفناء فی الله رسیدم» .

«و گفت حق تعالی سی سال آینده من بود اکنون من آینده خودم یعنی آنچه
من بودم نمائدم که من و حق شریک بود چون من نمائدم حق تعالی آینده خویش است
اینک بگویم که آینده خویشم حق است که بزبان من سخن گوید و من در میان ناپدید» .

« و گفت مدتی گرد خانه طواف میکردم چون بحق رسیدم خانه را دیدم که
کرد من طواف میکرد.»

«گفتند که مرد کی داند که بحقیقت معرفت رسیده است گفت آن وقت که
فانی گردد در تحت اطلاع حق و باقی شود بر بساط حق بی نفس و بی خلق پس اوفانی
بود باقی و باقی بود فانی و مرده‌ئی بود زنده و زنده‌ئی بود مرده و محجوب بی مکشوف
بود و مکشوفی محجوب.»

این قبیل گفته‌ها کاملاً بودائی نیست بلکه صبغه وحدت وجودی آن بسیار
است باضافه باین نکته اساسی باید متذکر بود که «فنا» صوفیه و «نیروانای» بودائی
کاملاً یک چیز نیست زیرا اگرچه هر دو از فنای فردیت و انعدام شخصیت حکایت میکنند
ولی نیروانا کاملاً منفی است یعنی در فنای محض میایستد در حالیکه فنای صوفیه
همراه با بقا است یعنی حیات ابدی در خدا است.

فنا صوفی که در عالم وجد خود را در جمال الهی باخته و گم کرده و محو ساخته
است و باقی ببقاء خدا است بکلی با آرامش نیروانا که هیچ سودائی در سر ندارد
متفاوت است.

بودا میگوید: درد لازمه زندگی است و بدبختی علاقه باین زندگی است و رفع
درد بترك زندگی است و کف نفس و گذشتن از شهوات نجات از زندگی و رسیدن
به نیروانا است. باین معنی که مطلوب بودائی این است که از درد زندگی نجات یابد
و بسعادت «نداشتن درد» یعنی يك سعادت منفی برسد ولی صوفی مطلوبش بیشتر
از این است و با فنای در خدا میخواهد به «بقاء بالله» برسد.

حاصل آنکه راجع بتأثیر بودائی در تصوف مبالغه شده و بسیاری چیزها هم به بودائیسیم
نسبت داده شده که اساساً هندی است نه بودائی بمعنی خاص.

البته این نکته را هم باید دانست که با آنکه «فنا» با شکل وحدت وجودی

هندی اساساً با نیروانای مذهب بودا فرق دارد ولی این دو عقیده بعدی از جهات بسیار مشابه با یکدیگر اند که نمی توانیم بگوئیم با یکدیگر مرتبط نیستند .

فنا يك وجهه اخلاقی دارد که عبارت است از خاموش کردن همه میل ها و هوسها و از میان رفتن صفات رذیله نتیجه ممارست با اخلاق فاضله است .

حالا آنچه را که راجع بفنای صوفیه ذکر شد با تعریفی که پروفیسور ریس داویدس^۱ از نیروانا میکند مقایسه کنیم :

نیروانا عبارت است از فرونشاندن آتش نفس یعنی آن جنبه حیوانی معصیت خیز که بحکم «کارما» در سرشت بشر برای ادامه حیات موجود است و همیشه انسان را زمین گیر میکند و این عمل بوسیله پرورش جنبه مخالف آن جنبه حیوانی صورت میگیرد .

از این تعریف که گذشت بقیه تعریفهای اخلاقی که از فنا و نیروانا میکنند کلمه بکلمه با یکدیگر مطابق و آنچه را که قدر مسلم باید شمرد این است که عقیده بفنای تصوف تا اندازه مهمی تحت تأثیر مذهب بودا و نیز تحت تأثیر مذهب وحدت وجود هندی و ایرانی بوده است .

بازگشت باصل موضوع یعنی ظهور تصوف در اسلام

حاصل آنچه گفته شد این است که قدیمترین شکل تصوف اسلامی ترهّد و تقشف است که اساساً عکس العملی بوده در مقابل دنیا دوستی و انهماك در لذات یعنی اساساً عبارت بوده است از يك نوع طغیان داخلی و بر آشفتگی ذهن بر ضد بی اعتدالیهای اجتماعی و بی اعتدالیهای افراد مردم و مهم تر از همه مخصوصاً بر ضد خطایا و معاصی شخص خود و اقبال به تصفیه و تطهیر باطن تا بهر وسیلهئی هست مورد رضای خدا شوند این است آنچه از سبك زندگی و گفتار صوفیان عهد اول یا بهتر آن است گفته شود زهاد^۲ اوایل اسلام از قبیل حسن بصری و مالک دینار و حبیب عجمی و ابراهیم ادهم بر میآید.

چیزی نگذشته که علم و فلسفه در بین مسلمین شایع شده تشنّت آراء علما منجر بظهور فرق مختلفه شك و تردید گردیده و خود این امر سبب شده که نهضتی مخالف نهضت علمی بوجود آید و جماعتی راه وصول بمعلوم را واردات قلبی و مکاشفه بدانند و از طرف دیگر خشکی و تعصب و تنگ حوصلگی و سخت گیری بعضی از فقها و اهل ظاهر معدّلی ایجاب می کرده و همین امر هم سبب شده که جماعتی در مقابل آنها بعرفان و تصوّف بگردند .

البته ممکن است ایراد شود که دیانت اسلام بر اساس توحید بسیار محکمی بنا شده است پس بچه سبب این دیانت بعضی از عقائد مبتدعه را تحمل کرده و حتی گاهی تایید کرده است مخصوصاً جنبه وحدت وجودی تصوّف که در بین عرفای ایران بیش از همه جا شایع شده چندانکه تصوّف ایرانی را بعضی مترادف با عقیده وحدت وجود شمرده اند و همین جنبه مهم تصوّف ایران است که بهترین اشعار ایرانی را بوجود آورده و مخصوصاً آن همه شور و گرمی بغزل ایرانی داده است .

در نظر اول مستحیل بنظر میرسد که بتوان عقیده بخدای یکتای غیر ممزوج و مبین با کاینات و عقیده بیک حقیقت کلی ساری در همه اشیا که جان و روح عالم وجود است توفیق داد معذالك اسلام تصوّف را قبول نمود و صوفیه بجای ایشکه رانده و تکفیر شوند در دیانت اسلام مقام مهمی یافتند و هزاران اعجاز و کرامت باولیای صوفیه نسبت داده شده کتبی در فضایل و مناقب آنها تصنیف شد و سخنان بزرگان صوفیه با هزار تعبیر مختلف از وحدت وجود حکایت کرد و اصطلاحات و تعبیرات و نحوه تقریر و بیان آنها بحدّی در عالم شعر و شاعری رایج شد که حتی بسیاری از شعرای غیر صوفی همان اصطلاحات و تعبیرات را بکار بردند و با همان تقریر و بیان دم از عشق زدند در این جا است که باید بقرآن کریم که برای مسلمان محك تجربه هر فکر و عملی است و میزانی است که همه چیزها برای رد یا قبول باید با آن سنجیده شود مراجعه کرد و دید که آیا در خود این کتاب مقدس تخم هائی از عقائد صوفیه هست یا نه ؟ .

قرآن معرفت خدائی است یگانه وابدی وقادر فوق احساسات و ادراکات مردم. خدائی است که گناهکاران را بمجازات اعمال سیئه خود میرساند و نیکوکاران را ثواب اعمال حسنه خود کرامت میفرماید و رحمتش شامل حال کسانی است که بواسطه توبه و خضوع و اعمال خیر و عبادات از اعمال بد خود پشیمان شده بطاعت و انابت میگیرانند اما از طرف دیگر در عین حالیکه فاصله لایتناهی بین خالق و مخلوق ترسیم شده اسلام معتقد بوحی مستقیم است از طرف خدا بپیغمبر و خدا را فعال در دنیا و روح بشر می شمارد و میفرماید: «اذا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ» و نیز میفرماید: «و نحن اقرب اليه من حبل الوريد» و نیز میفرماید: «فِي الارض آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ وَ فِي انْفُسِكُمْ افَلَا تَبْصُرُونَ».

حاصل آنکه بتدریج افکار عارفانه در عقول مسلمین پیداشد یعنی صوفیان بدقت و کنجکاوی در قرآن نگریسته همانطور که فیلمون بادقت بسیار از اسفار خمسه تورات نکاتی برای عقیده حکمت اشراقی استخراج کرده بود صوفیان اسلام هم از قرآن دلائلی استنباط کردند.

با آنکه این سنخ عقاید نظامات جامعه را بهم نمیزند باضافه صوفیه کمال احتیاط را بکار برده همه جا بعقائد و افکار خود رنگ قرآن و حدیث زدند و اصول عقائد خود را مطابق مذاق متشرعین در آورده باز فقها و متکلمین هر دو دسته بدشمنی و معارضه با صوفیه برخاستند.

عدم رضایت فقها و متکلمین از آن جهت بود که بحث در مسائل دینی و روحانی را منحصر بخود میدانستند و نمیتوانستند تحمل کنند که اشخاصی که درزی آنها نیستند و حتی بعلم رسمی و قیل و قال میخندند داعیه آن داشته باشند که ارواح و افکار را مسخر کنند البته بهانه برای معارضه با صوفیان فراوان بود از جمله اینکه صوفیه تعلیم میدهند که باید ناظر بباطن انسان بود و هر حکمی که نسبت باشخاص میشود بایستی نسبت بباطن آنها باشد ظاهر هیچ اهمیتی ندارد و باید بآن پشت پازد در حالیکه شریعت اسلام ناظر

بظاهر است و فقط گناهان فاش را کیفر میدهد صوفی نیت را بر عمل مقدم می‌شمرد . خلاصه بعضی از علمای ظاهر بین خشک بمخالفت با صوفیه قیام کردند و چنان می‌پنداشتند که جمع کردن مردم در خانقاه و یشمینه پوشی و امثال آن از توسل مردم بشریعت می‌کاهد و اینکه صوفیه تفکر و تدبیر را بر هر عبادتی مقدم شمرده‌اند منجر بسریچی از اطاعت اوامر شرع خواهد شد متکلمین می‌گفتند که موضوع «عشق صوفیه» و کوشش در راه «اتصال مخلوق بخالق» منجر بعقیده «تشبیه» و «حلول» خواهد شد بطور کلی میتوان گفت که تصوف معتدلانه و طریقه «اصحاب صحو» صوفیه هیچوقت مورد تکفیر نشده بلکه کتب اخلاقی صوفیان مورد استفاده علما قرار می‌گرفته است و بزرگترین دشمنان صوفیه از قبیل ابن الجوزی و ابن تیمیه نسبت باخلاق غزالی و امثال او خاضع بوده و احترام آنها را مرعی داشته‌اند و اگر حکم تکفیری از قلم آنها صادر شده نسبت بعقیده «اتحاد» شاگردان ابن العربی و «اصحاب سکر» و امثال آنها از صوفیان افراطی بوده است .

اما چنانکه گفته شد بزرگترین نزاعها همیشه بر سر عقیده وحدت وجود بوده است زیرا متکلمین و بعضی از فقها فلسفه مدرسی و حکمت مذهبی ترتیب داده بودند و چنان تعلیم میدادند که خدا وحدت مطلق و ذات لایتغیر غیر ممازج بالشیء است و اراده محض است و مافوق هر احساس و انفعال و تأثیری است قوه قاهری است که هیچ بشری بهر مرتبه‌ئی که برسد نمی‌تواند با او ارتباط یا مناسبتی پیدا کند واضح است که خدائی که باین شکل یا عقائدی نظیر آن در حکمت اسلامی و علم کلام وصف شده با عقیده وحدت وجود صوفیه و فکر آنها از خدا فرق بسیار دارد .

با همه اینها عقیده وحدت وجود در خواص مسلمین مخصوصاً ایرانیها که مستعدتر برای اخذ این عقیده بوده‌اند رسوخ کاملی پیدا کرد بطوریکه پروفیسور ما کدونالد یکی از محققین این بحث بخوبی باین موضوع پی برده میگوید: «همه متفکرین اسلامی معتقد بوحدت وجود بوده‌اند ولی بعضی از آنها خودشان واقف نبودند» .

در اینجا این سؤال پیش می‌آید که تصوف با آنکه از همان دوره زهد خالص یعنی از اوایل قرن دوم مورد مخالفت شده و هر چه بیشتر آمده و بیشتر از منابع مختلف غیر اسلامی اقتباس کرده بیشتر دچار مقاومت و مخاصمه و تفسیق و تکفیر شده چرا که این اندازه پیش رفته و ریشه پیدا کرده و از همه مذاهب اسلامی و افکار و آراء و عقائد جهانگیرتر شده است.

البته برای صوفی معتقد که تصوف را اصل و روح و باطن اسلام و قرآن میدانند جواب باین سؤال آسان است که ابی‌الله الا ان یتّم نوره و او کره المشرکون خدا از حق پشتیبانی نموده بالاخره آنرا بکرسی نشانده است و هیچ معارضه و مقاومتی نتوانسته است سد راه تقدّم آن واقع شود.

چراغی را که ایزد بر فروزد
هر آنکس پف کند ریشش بسوزد
مولانا جلال الدین رومی در این معنی در مثنوی میگوید:

کی شود دریا ز پوز ساک نجس	کی شود خورشید از پف منظمس
حکم بر ظاهر اگر هم میکنی	چیست ظاهر تو بگو زین روشنی
جمله ظاهرها به پیش این ظهور	باشد اندر غایت نقص و قصور
هر که بر شمع خدا آرد پفو	شمع کی میرد بسوزد پوز او
چون تو خفاشان بسی بینند خواب	کاینجهان مانند یتیم از آفتاب
موجهای تیز دریا های روح	هست صدچندان که بدطوفان نوح
مه فشاند نور و ساک عوعو کند	هر کسی بر خلقت خود می‌تند
شبروان و همراهان مه بتک	ترك رفتن کی کنند از بیم سگ
جزو سوی کلّ روان مانند تیر	کی کند وقف از پی هر کننده پیر
جان شرع و جان تقوی عارف است	معرفت محصول زهد سالف است
زهد اندر کاشتن کوشیدن است	معرفت آن کشت را روئیدن است

پس چو تن باشد جهاد و اعتقاد
چون انا الحق گفت شیخ و پیش برد
چون انای بنده شد لا از وجود
گر ترا چشم است بگشا در نگر
ای بریده آن لب و حلق و دهان
سوی گردون تف نیابد مملکی
تا قیامت تف بر او بارد زرب
همچو تبت بر روان بولهب

اما دلایل واقعی انتشار تصوف و تعلیل طبیعی آن است که ابن الجوزی میگوید:
«سبب اقبال مردم به تصوف این است که مدح زهد در نفوس جایگزین شده
بوده است و پادشائی را بزرگترین چیزها میشمرده‌اند و چون صورت ظاهر صوفیان
را موافق زهد یافتند و نیز کلام آنها را لطیف و رقیق دیدند بآنها گرویدند در حالیکه
روش قدما بر خلاف صوفیه خالی از خشونت و خشکی نبوده است باضافه تصوف هم
ظاهرش آراسته بپاکیزگی و تعبد و زهد است و هم باطناً راحت طبع می‌بخشد و آن
خشکی را ندارد که از سماع و امور ذوقی جلو گیری کند دیگر از علل محبوبیت صوفیه
و انتشار تصوف آن است که این فرقه در اول امر از آنهائیکه سرگرم کارهای دنیا
هستند احترام می‌جستند.»

خلاصهٔ حرف ابن جوزی این است که نقطه حساس در ذهن مسلمین قرون اول
اسلام زهد دوستی بوده صوفیه آن نقطه حساس را یافته‌اند باضافه خشونت ظاهری
فقها سبب گرایش مردم به تصوف شده است.

مهم‌ترین علت پیشرفت تصوف این است که تصوف با قلب و احساسات کار دارد نه با
عقل و منطق و بدیهی است که عقل و منطق سلاح خواص است اکثر مردم از بکار بردن

آن عاجز اند و ملول میشوند نقطه حساس انسان قلب او است و سخنی پیشرفت کلی میکند که ملایم با احساسات و موافق با خواهشهای قلب باشد

با عاقلان بگوی که ارباب ذوق را عشق است رهنمای نه اندیشه رهبر است صوفی تمام دین و مذهب را برای تصفیه قلب و زدودن زنگار آن میخواهد با عشق سروکار دارد و اگر باستدلال هم میپردازد با قلب و احساس استدلال نمیکند نه با کلمه و فکر آنچه را که فقیه خشک و عالم موشکاف با خشونت و کندی باید بآن برسد صوفی با پر عشق و مدد ذوق و نیروی شور و شوق میخواهد از آن بگذرد و بالاتر رود و آنچه اندروهم نابد آن شود.

چون مذهب صوفی عشق و مایه او ذوق و احساس است کلامش رقیق و لطیف و مؤثر میشود این است که زبان تصوف مانند نغمات دلکش موسیقی خوش آهنگ و دلپذیر شده است.

صوفی اگر هم میخواهد از امور معقول صحبت کند و وارد فلسفه و حکمت شود راه را عوض نمیکند و خواهی نخواهی مطلب را براهی میاندازد که بقلب نزدیک شود و این معنی برای هر کس که در اشعار صوفیه ممارست کافی کرده و بسبک و لحن آنها آشنا شده باشد کاملاً روشن است.

وقتی شاعر صوفی بموضوع فلسفی خواه فلسفه الهی و خواه حکمت عملی یا حکمت طبیعی دست میزند اولاً آن مسئله فلسفی را از آسمان عظمت آن که فلاسفه و حکما در طی قرنهای با کوشش بسیار با آنجا رسانیده اند بزمین میآورد و از قید و بند کتاب و اصطلاحات مدرسی و تعبیرات پرطنطنه و لغات و الفاظ مشکلی که گاهی بعمد بکار رفته تا عالم در دسترس عوام نیفتد و بحث در آن منحصر بعالم و حکیم بماند و راه ساختن جزئیات و مقدمات و حواشی و زوائد خسته کننده را که مختص کنجکاوی و موشکافی عالم رسمی است دور انداخته کلی ترین و شامل ترین معانی را گرفته بازبانی که نزدیک احساس و قلب است و هر صاحب دلی میفهمد در آن گفته گو میکند و غالباً در همان ضمن فلسفه مدرسی

و مشتغلین بآن را مسخره و تخطئه می نماید و «حکیم» را «حکیمک» مینامد و فلسفی را بفلسی نمیخرد.

شعر را با انواع مختلف تعریف کرده اند ارسطو در تعریف شعر گفته هر مقدمه که سبب انشراح قلب شود و ایجاد مسرت یا اندوه نماید دیگر نه وزن شرط شده و نه خصوصیت دیگر و بر حسب این تعریف شعر ممکن است منظوم باشد یا منثور. در جاهلیت شعر عبارت بود از مطلق کلام موزون و مقفی.

حکمای اسلامی گفته اند شعر کلامی است موزون و مقفی که زائیده تخیل باشد حتی خواجه تصیرالدین طوسی در معیار الاشعار «تخیل» را ماده اصلی شعر میدانند و وزن و قافیه را از عوارض می شمارد اگر شعر و شاعری آن باشد که ارسطو گفته است شعرای واقعی شعرای صوفیه اند بلکه از تعریف ارسطو هم مراد است بیشتر اند زیرا شاعر صوفی نه فقط خودش باشو و شوقی که بالاترین همه شورها و شوقها است احساس مسرت یا الم میکند بلکه آن احساس و آن حالت شور درونی خود را در سایرین هم برمی انگیزد.

حاصل آنکه یکی از علل مهم شیوع تصوف زبان ادبی دلکش صوفی است که آثار ادبی لطیف و جذاب پرورانده و با عشق و شور مردم را متأثر ساخته و احساسات و عواطف رقیق آنها را برانگیزانده است.

تصوف بعد از تماس با افکار و آراء مختلف و استنباطهای قرآنی و اقتباس از منابع مختلف غیر اسلامی از قبیل مسیحیت و حکمت نوافلاطونی و مذاهب ادویه و بودائی

۱- «فصل اول در حد شعر و تحقیق آن شعر بنزدیک منطقیان کلام مخیل موزون باشد و در عرف جمهور کلام موزون و مقفی . . . و اما تخیل تأثیر سخن باشد در نفس بروجیه از وجوه مانند بسط و قبض و شبهه نیست که غرض از شعر تخیل است تا حصول آن در نفس مبدأ صدور فعلی از او مانند اقدام بر کاری یا امتناع از آن یا مبدأ حدوث هیأتی شود در او مانند رضایا سخط یا نوعی از لذت که مطلوب باشد الا آنکه تخیل را حکمای یونان از اسباب ماهیت شعر شمرده اند و شعرای عرب و عجم از اسباب حدوث او می شمردند پس بقول یونانیان از اصول شعر باشد و بقول این جماعت از اعراض» (معیار الاشعار چاپ مرحوم حاج نجم الدوله در طهران)

و هندی و مانوی و ترکیب این عناصر متعدد با مقتضیات نژادی و دینی و اجتماعی و زمانی و مکانی در اواخر قرن سوم و مخصوصاً قرن چهارم مبانی و اصول مهمه خود را برپا نهاد و طریقه و مسلك معین و روشنی شد و بشکل فرقه و طریقه‌ئی درآمد که با نظامات و اصول و مقررات معین و خاصی یعنی با گذراندن سالک از «مقامات و احوال» مخصوصه که قریباً ذکر خواهد شد میخواست اولیاء و صاحب‌دلان و اهل معنی و باطنی بار آورد. مرشدها و راهنمایانی که سمت معلمی و راهبری داشتند مدعی بودند که با خدا ارتباط باطنی دارند و برکت آن ارتباط است که کراماتی بآنها عطا شده است.

مرشدها با کمال اقتدار صوری و معنوی مبتدیان را راه میبردند و در هر دوره شخص کامل پر مایه معما آمیزی بنام «قطب» که خود را محور نظام دنیا می‌پنداشت بر همه حکمفرما بود.

البته با وجود اشتراك در مبادی و اصول مناسبات افراد صوفیه با دیانات اسلام بمقتضای زمان و مکان و اوضاع و احوال اجتماعی فرق میکرد بعضی کاملاً مطابق اصول اسلامی رفتار نموده جزئیات احکام و آداب شرع را فرو نمیکذاشتند بعضی دیگر از الف تا یا مخالف عقیده اهل ظاهر بودند و در چشم عامه فقط اسماً معتقد بخدا و رسول بودند.

بطور کلی ظواهر شریعت و اعمال صوری در چشم صوفی ارزشی ندارد زیرا الان حالش این است که تاپیروی از مسلکی که مستقیماً از خدا کسب فیض میکنند ممکن است چرا باید وقت خود را بظواهر و صورت و توسل بر اهلای غیر مستقیم هدر داد با اضافه شرع و سیله‌ئی است برای رسیدن بحق همین که عارف بحق و حقیقت رسیده دیگر احتیاجی باین ظواهر ندارد و هر توسل و تشبیهی عبث است^۱ مولانا جلال الدین رومی در موارد

۱- مؤلف «حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر» نوشته: «از جدم شیخ الاسلام ابوسعید شنیدم که یکروز شیخ را سخن میرفت دانشمندی فاضل حاضر بود آهسته گفت که این سخن که شیخ گفت در هفت سبع قرآن هیچ جای نیست شیخ گفت این سخن در سبع هشتم است آن دانشمند گفت

متعدد در کتاب مثنوی باشکال مختلف این موضوع را پرورانده که برای نمونه بعضی از آنها اشاره میشود از جمله در دفتر سوم از مثنوی میگوید که در میان صحابه پیغمبر کم کسی بود که همه قرآن را حفظ باشد در صورتیکه غالب اینها در اعلی مراتب ایمان بودند:

در صحابه کم بدی حافظ کسی	گرچه شوقی بود جانها را بسی
مغز علم افزود کم شد پوستش	زانکه عاشق را بسوزد دوستش
زانکه چون مغزش در آ کند و رسید	پوستها شد بس رقیق و وا کفید
قشر جوز و فستق و بادام هم	مغز چون آ کندشان شد پوست کم
وصف مطلوبی چو ضد طالبی است	وحی برق و نور سوزان تبی است
چون تجلی کرد اوصاف قدیم	بس بسوزد وصف حادث را کلیم
ربع قرآن هر که را محفوظ بود	جلّ فیما از صحابه می شنود
جمع صورت با چنین معنی ژرف	نیست ممکن جز ز سلطانی شگرف
در چنین مستی مراعات ادب	خود نباشد و ر بود باشد عجب
اندر استغنا مراعات نیاز	جمع ضدین است چون گرد و دراز
چون عصا معشوق عمیان میشود	کور خود صندوق قرآن میشود
حاصل اندر وصل چون افتاد مرد	گشت دلّاله به پیش مرد سرد
چون بمطلوبت رسیدی ای ملیح	شد طلبکاری علم اکنون قبیح
چون شدی بر بامهای آسمان	سرد باشد جستجوی نردبان
جز برای یاری و تعلیم غیر	سرد باشد راه خیر از بعد خیر

سبع هشتم کدام است گفت این هفت سبع آن است که یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک و سبع هشتم آن است که فاوحی الی عیدم ما اوحی شما بدارید که سخن خدای تعالی معدود و محدود است آن کلام الله تعالی لا نهایه له اما منزل بر محمد این هفت سبع است و اما آنچه بدلهاء بندگان میرساند در حصر و عدّه نیاید و منقطع نکرد در هر لحظتی از وی رسولی بدل بندگان میرسد چنانکه پیغمبر علیه السلام خبر داد اتقوا فراسة المؤمن فانه لم ينظر الا بنور الله تعالی پس گفت بیت :

مرا تو راحت جانی معاینه نه خبر
کرا معاینه باید خبر چه سود کندم

(حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر چاپ ژو کوفسکی صفحه ۵۰)

آینه روشن که شد صاف و جلی چهل باشد بر نهادن صیقلی
پیش سلطان خوش نشسته در قبول چهل باشد چستن نامه و رسول

بلافاصله بعد از این ابیات داستان عاشقی را نقل میکنند که چون بمعشوق رسید
بخواندن عشق نامه پرداخت و اشعاری که در روزهای فراق در مدح و ثنا و عجز و نیاز
و اظهار شوق و اشتیاق ساخته بود بر زبان میآورد معشوق آنرا نپسندید و اشتغال بعلم را
بعد از رسیدن بمعلوم قبیح دانست تا آنجا که :

گفت معشوق این اگر بهر من است گاه وصل این عمر ضایع کردن است
من بپیمشت حاضر و تو نامه خوان نیست این باری نشان عاشقان

و نیز در دفتر پنجم مشغول در بیان همین معنی که اعمال ظاهر در حکم گواه
بر سر آدمی هستند و بس میگوید :

يك زمان كار است بگذار و بتاز كار كوته را مكن بر خود دراز
خواه در صد سال و خواهی يك زمان این امانت و اگذار و وارهان
این نماز و روزه و حج و جهاد هم گواهی دادن است از اعتقاد
این زكوة و هدیه و ترك حسد هم گواهی دادن است از سر خود
خوان و مهمانی پی اظهار راست کای مهان ما با شما هستیم راست
هدیه ها و ارمغان و پیشکش شد گواه آنکه هستم با تو خوش

در دنباله همین ابیات میگوید که فعل و قول ظاهری فقط گواهی است بر نور ضمیر
قول و فعل آمد گواهان ضمیر ز این دو بر باطن تو استدلال گیر
چون ندارد سیر سرت در درون بنگر اندر بول رنجور از برون
فعل و قول آن بول رنجوران بود که طیب جسم را برهان بود
و آن طیب روح در جانش رود وز ره جان اندر ایمانش رود
حاجتش نبود بفعل و قول خوب احذر و هم هم جوایس القلوب

در جای دیگر اشاره بهمین معنی میگوید :

چونکه بامعشوق گشتی همنشین دفع کن دلا لگان را بعد از این
هر که از طفلی گذشت و مرد شد نامه و دلاله بروی سرد شد
و نیز در دیوان شمس تبریزی در غزلی که مطلع آن این است :

«ایمان بر کفر نوای شاه چه کس باشد سیمرغ فلک پیمایش تو مگس باشد»
میگوید :

شب کفر و چراغ ایمان خورشید چو شد رخشان با کفر بگفت ایمان رفتم که بس باشد^۱
مسلم است که ظواهر شرع از قبیل نماز و روزه و حج وسیله کمال مبتدی است
که بقول شیخ محمود شبستری ولی تا ناقصی زنهار زنهار قوانین شریعت را نگهدار
همینکه عارف بکمال رسید تکالیف راجع بظواهر از او ساقط میشود خلاصه آنکه
در مسلک صوفی شریعت نقطه خروج است و مرحله تربیت است باین معنی که شریعت
فقط راهبر انسان است بطریقت که باید در آن راه سالک شد و همه مشاق و زحمات
آنها تحمل کرد تا « وصول بحقیقت » نصیب گردد .
نتیجه این سیر و سلوک و راه یافتن بحقیقت « معرفت » است همان معرفتی که
بعقیده متشرع و متکلمین احدی تا کنون بکمال آن نرسیده و پیغمبر « ماعرفناک حق
معرفتک » فرموده است .

سالک در طی طریق فقط « مستعد » وصول بمعرفت شده است و چون بمعرفت
نایل شود آن مقام « مقام علم الیقین » نامیده میشود . سالک صاحب همت باید از این

۱- بایزید بسطامی گفته : « از نماز جز ایستادگی تن ندیدم و از روزه جز گرسنگی ندیدم
آنچه مرا است از فضل او است نه از فعل من پس گفت بجهد و کسب هیچ حاصل نتوان کرد و این
حدیث که مرا است بیش از هر دو کون است لکن بنده نیک بغت آن بود که میرود ناگاه پای او
بکنجی فرو رود و توانگر گردد » (تذکرة الاولیا ج ۱ صفحه ۱۵۵) و قسمت اخیر گفته بایزید
همان مضمون بیت خواجه حافظ است که :

دولت آن است که بی خون دل آید بکنار ورنه با سعی و عمل باغ چنان این همه نیست

مرحله بگذرد و بآن قانع نشود زیرا برای وصول بپایان این سفر روحانی یعنی سفر بسوی خدا هنوز راه درازی در پیش دارد بلکه باید از راه کشف و قلب بمشاهده وجود حقیقی « یعنی مقام «عین الیقین» برسد .

وصول بمقام «علم الیقین» بمدد انبیا است ولی وصول به «عین الیقین» که مقام بالآخر معرفت الهی است بدون هیچ واسطه و وسیلهئی مستقیماً از طرف خدا بروح عارف افزوده میشود و روح او را محل تجلی قرار میدهد .

چون عارف از مرتبه و مقام «عین الیقین» هم بگذرد بمقام بالآخری میرسد که برترین همه مقامات است و آن مقام «حق الیقین»^۱ است . در مراحل عالی یقین نوع

۱ - علم الیقین تصور امری است بطوری که هست از راه دلیل مثل علم بوجود آتش و دانستن اینکه آتش میسوزاند یا علم هر انسان عاقلی باینکه میبرد عین الیقین محصول مشاهده و کشف است و یکنوع احساس درونی توأم با یقین است که ارتباطی با دلیل و برهان و علم رسمی ندارد این علم اکتسابی نیست بلکه موهبت الهی است و همان است که گفته اند « العلم نور » یقذفه الله فی قلب من یشاء » و اگر فضل و رحمت الهی نباشد علم اکتسابی رسمی حاصلی نخواهد بخشید بقول شیخ محمود شبستری در گلشن راز

« هر آنکس را که ایزد راه نمود ز استعمال منطق هیچ نکشود »

حاصل آنکه چنانکه جرجانی در تعریفات گفته : «علم الیقین ما اعطاه الدلیل بتصور الامور علی ماهو علیه » و «عین الیقین ما اعطاه المشاهدة والكشف » مثلاً دیدن آتش و احساس نور و حرارت آن و گرم شدن بآن از دائرة علم اکتسابی خارج است و شهوداً و حالاً علم است اما حق الیقین باصطلاح صوفیه عبارت است از بیخودی و فنای بنده در حق و بقای او بحق و مقام خواص و واصلان است .

هجویری میگوید «علم الیقین درجه علما است بحکم استقامت شان بر احکام امور و عین الیقین مقام عارفان بحکم استمدادشان مرمک را و حق الیقین فناگاه دوستان بحکم اعراضشان از کل موجودات پس علم الیقین بمجاهدت و عین الیقین بموانست و حق الیقین بمشاهدت بود و این یکی عام است و دیگری خاص و سدیگر خاص الخاص » (کشف المحجوب چاپ ژوکوفسکی صفحه ۴۹۸)

تعریف دیگری که جرجانی در تعریفات میکند این است : « و قبل علم الیقین ظاهر الشریعة

و عین الیقین الاخلاص فیها و حق الیقین المشاهدة فیها »

شریعت و نیز نوع طریقت هیچ تأثیری ندارد و آن مقام فوق همه این حرفها است .
جلال الدین رومی در کلیات شمس تبریز میگوید :

چه تدبیر ای مسلمانان که من خود را نمیدانم	نه ترسا و یهودیم نه کبرم نه مسلمانم
نه شرقیم نه غربیم نه بریم نه بحریم	نه ارکان طبیعیم نه از افلاک گردانم
نه از خاکم نه از بادم نه از آبم نه از آتش	نه از عرشم نه از فرشم نه از کونم نه از کانم
نه از هندم نه از چینم نه از بلغار و سقسیتم	نه از ملک عراقینم نه از خاک خراسانم
نه از دینی نه از عقیمی نه از جنت نه از دوزخ	نه از آدم نه از حوا نه از فردوس رضوانم
مکانم نه مکان باشد نشانم بی نشان باشد	نه ن باشد نه جان باشد که من از جان جانانم
دوئی از خود برون کردم یکی دیدم دو عالم را	یکی جویم یکی گویم یکی دانم یکی خوانم
هو الاول هو الآخر هو الظاهر هو الباطن	بغیر از هو و یا من هو دیگر چیزی نمیدانم
ز جان عشق سرمستم دو عالم رفت از دستم	بحر زندگی و قلاشی نباشد هیچ سامانم
اگر در عمر خود روزی دمی بی او بر آوردم	از آن وقت و از آن ساعت ز عمر خود پیشیمانم

شبهی گفته : « علم الیقین آن است که بما رسید بر زبان پیغمبران علیهم السلام و عین الیقین آن است که خدا بما رسانید از نور هدایت باسرار قلوب بی واسطه و حق الیقین آن است که بدان راه نیست » (تذکرة الاولیا ج ۲ صفحه ۱۷۷ چاپ لیدن)

محمد بن فضل بلخی از صوفیان بزرگ قرن سوم و اوایل قرن چهارم (وفاتش بگفته جامی در نفعات الانس در سنه ۳۱۹ در سمرقند واقع شده) تأثیر مراتب یقین را در یکدیگر و اهمیت هر يك را با بیان خوشی ادا کرده که شیخ عطار در تذکرة الاولیا در ضمن حالات او مذکور داشته است و عیناً در اینجا نقل میشود : « از او سؤال کردند که سلامت صدور بچه حاصل آید گفت بایستادن بحق الیقین و آن حیاتی بود تا بعد از آن علم الیقین دهند تا بعلم الیقین مطالعه عین الیقین کند تا اینجا سلامت یابد و تا نخست عین الیقین نبود علم الیقین نبود که کسی را که کعبه ندید هرگز او را علم الیقین بکعبه نبود پس معلوم شد که علم الیقین بعد از عین الیقین تواند بود که آن علمی که بیش از عین الیقین بود آن بهمت بود و اجتهاد از این جای بود که گاه صواب افتد و گاه خطا چون علم الیقین پیدا آمد بعلم الیقین مطالعه اسرار و حقایق عین الیقین تواند کرد مثالش چنان بود که کسی در چاهی افتاده باشد و بزرگ شده ناکاه او را از چاه بر آرند در آفتاب متحیر گردد و مدتی بر آن ثبات کند تا بآفتاب دیدن خوی کند تا چنانکه بآفتاب علمش حاصل شود که بدان علم مطالعه اسرار آفتاب تواند کرد » .

اگر دستم دهد روزی دمی یادوست در خلوت دو عالم زیر یا آرم دگر دستی بر افشانم
عجب یاران چه مرغم من که اندر بیضه پرانم درون جسم آب و گل همه عشقم همه جانم

الا ای شمس تبریزی چنان مستم در این عالم

که جز مستی و قلاشی نباشد هیچ درمانم

صوفی قرآن را با دقت و تفکر و تدبر بسیار میخواند و منظورش از قرائت پی
بردن با سراد و معانی مخفیة آن است باین معنی که میخواهد با منطق قلب و ببرکت
مکشفهائی که در نتیجة ریاضت و توبه و توجه بخدا و تصفیة باطن برایش پیدا شده بیاطن
و سر قرآن برسد و آن معانی را بزبان جاری بسازد.

صوفی معتقد است که اهل ظاهر حرف قرآن را می بینند و تفسیر میکنند در
حالیکه عارف معنی و باطن آنرا می بیند و تأویل مینماید.

عارف «عمل قلب» را بر عمل «اعضا و جوارح» ترجیح میدهد و البته در عین
حال غالباً عمل جوارح را هم ترك نمیکرد وای اساس را عمل قلب میدانست بعبارة
آخری صوفی میگفت عضو مخصوص حیات دینی «قلب» است و بس و سایر اعضا و جوارح
اعضای واقعی حیات دینی نیستند بهترین اعمال آن است که دل را برانگیزد و این است
علت آنکه غالب بزرگان صوفیه «سماع» را وارد حق دانسته و آنرا معمول میداشته‌اند
ذوالنون مصری گفته: «سماع وارد حق است که دلها بدو برانگیزد هر که بحق بشنود
بحق راه یابد و هر که بنفس بشنود در زندقه افتد» شبلی گفته است: «السماع ظاهرة
فطنة و باطنه عبارة»^۱.

از حکایاتی که از ابوسعید ابوالخیر روایت کرده‌اند یکی این است که: «هم
در آن وقت که شیخ ما (یعنی شیخ ابوسعید) بقاین بود امامی دیگر بود آنجا سخت
بزرگوار او را خواجه امام محمد قاینی گفتندی چون شیخ ما آنجا رسید او بنزدیک
شیخ آمد سلام و بیشتر اوقات در خدمت شیخ بودی و بهر دعوتی که شیخ را بردندی

او بموافقت شیخ حاضر آمدی و بسماع بنشستی روزی بعد از دعوت سماع میگردند و شیخ ما را حالتی یدید آمده بود و جمله جمع در آن حالت بودند و وقتی خوش یدید آمد مؤذن بانگ نماز پیشین گفت و شیخ همچنان در حال بود و جمع در وجد رقص میگردند و نعره میزدند و در میان آن حالت امام محمد قایمی گفت نماز نماز شیخ ما گفت که ما در نمازیم و همچنان در رقص بودند امام محمد ایشان را بگذاشت و بنماز شد^۱.

و یکی از بهترین وسائل پی بردن باینکه صوفی تا چه اندازه عمل قلب یعنی شور و عشق و وجد را بر عمل اعضا و جوارح یعنی بجا آوردن ظواهر شرع ترجیح میدهد مطالعه شرح زندگانی مولانا جلال الدین رومی و ممارست در اشعار پر معنی و شور انگیز او است که ما در اینجا برای نمونه غزل ذیل را که یکی از شیواترین غزلهای^۲ او است در این معنی نقل میکنیم:

هیچ میدانی چه میگوید رباب	زاشک چشم و از جگرهای کباب
پوستی ام دور مانده من ز گوشت	چون تنالم در فراق و در عذاب
چنبرش گوید بدم من شاخ سبز	زین من بشکست و بدید آن رکاب
ما غریبان فراقیم ای شهان	بشنوید از ما الی الله المآب
ما ز حق رستیم اول در جهان	هم بدو و امیرویم از انقلاب
بانگ ماهم چون جرس در کاروان	یا چو رعدی وقت سیران سحاب
ای مسافر دل منه بر منزلی	که شوی خسته بوقت اجتذاب
ز آنکه از بسیار منزل رفته ای	نو ز نطفه تا بهنگام شباب
سهل گیرش تا بسهلی وارهی	هم رهی آسان و هم یابی ثواب
سخت او را گیر کو سخت گرفت	اول او آخر او را بیاب
خوش که آنچه میکشد کان تیر او	در دل عشاق دارد اضطراب

ترك و رومی و عرب گر عاشق اند
 باد مینالد همی خواند ترا
 باد بودم آب گشتم آمدم
 نطق آن با دست کافی بوده است
 از برون شش جهت این بانگ خاست
 عاشقا کمتر ز پروانه نه
 شاه در شهر است همچون جغد من
 هم زبان او است این بانگ رباب
 که بیا اندر بیم تا جوی آب
 تار هانم تشنگان را زین سراب
 آب گردد چو بر اندازد نقاب
 کز جهت بگریزو رو از ما متاب
 کی کند پروانه ز آتش اجتناب
 کی گزارم شهر و کی گیرم خراب

شمس تبریزی ز جام عشق تو

خلق عالم چمלקی مست و خراب

مسئله سماع و حلال و حرام بودن آن یکی از مشکلترین مسائل مورد ابتلای صوفیه بوده و در مسائل علمی و آداب همیشه سبب جدال و نزاع بوده است نه تنها فقها بلکه بعضی از خود صوفیه نیز با آن مخالف بوده اند بعضی هم با احتیاط بسیار در آن سخن گفته اند از قبیل سهروردی صاحب عوارف المعارف^۱ ولی همین دسته هم چون نمیتوانسته اند بر خلاف اکثریت قریب با اتفاق صوفیه قیام کنند و در اصل مسئله سماع اشکال کنند حدود و قیودی وضع کرده اند از این قبیل که صوفی باید بر آیات قرآن سماع و وجد کند نه بر اشعار یا لا اقل بر اشعاری که در آن صحبت از بهشت و دوزخ و مسائل دینی و آراء و اقوال اولیای دین باشد یا آنکه سماع مجاز است بشرط آنکه افتتاح و اختتام آن با قرائت قرآن باشد. حجة الاسلام غزالی که از عرفای خشک و پابند بظواهر حتی تنگ مشرب است در کتاب احیاء العلوم^۲ فصل مشبعی در سماع و وجود سخن رانده و با ادله گوناگون حکم بجواز آن داده است حتی برای

۱ - رجوع شود بعوارف المعارف که در حاشیه احیاء العلوم غزالی در مصر بطبع رسیده

است از باب بیست و دوم بعد (ج ۲ احیاء العلوم صفحه ۱۸۲)

۲ - احیاء العلوم چاپ مصر ج ۲ صفحه ۲۳۶ - ۲۶۹.

طبقه‌ئی تأثیر خوب سماع را بیش از تأثیر قرآن می‌شمارد^۱ حاصل آنکه صوفی پخته میل ندارد خود را بزنجیرهای قوانین شرع و آداب و عادات مصنوعی اجتماع و اخلاق مصنوعی عرفی مقید سازد و هیچگاه با سانی زیر بار آنچه که مردم بحکم عادت و تقلید بد یا خوب میدانند نمی‌رود و خود را بر تر از هر بدی و خوبی می‌شمرد و هیچوقت با تر از وی عقل و عرف عامه اعمال خود را نمی‌سنجد بلکه گاهی فلسفه‌ئی هم ترتیب می‌دهد که فرع بر عقیده وحدت وجود است و آن این است که می‌گوید دنیا نمودی است و بس و هیچ حقیقت و واقعیتی ندارد و بر عارف است که نسبت بجمیع شئون این وجود موهوم مخالفت بورزد و همه را سراب انگارد.

۱- غزالی در میحت سماع می‌نویسد که از ابوالحسن دراج حکایت شده که گفته است برای دیدن یوسف بن حسین رازی از بغداد به ری رفتم در آنجا از هر کس سراغ خانه او را پرسیدم گفتند با این زندیق چه کار داری چندانکه خواستم او را ندیده به بغداد برگردم ولی با خود اندیشیدم که بعد از طی آن همه راه روا نباشد که او را ندیده برگردم خلاصه نشانی مسکن او را بدست آورده نزد او رفتم بپیر با وقار و نیک صورتی بود و مصحفی در دست و بتلاوت مشغول بود پرسید از کجا آمده‌ام گفتی گفتنم از بغداد گفت بچه کار برای آمده‌ام گفتی گفت تا بر تو سلام کنم گفت اگر در شهرهای بین راه کسی بتو می‌گفت در این شهر بمان تا خانه‌ئی یا کنیزی بتو بدهیم میماندی یا نه گفتم خداوند چنین امتحانی پیش نیاورد و اگر پیش می‌آمد میمانم چه میکردم آنگاه گفت آیا میتوانی آوازی بخوانی گفتم بلی گفت بخوان و من این ابیات برخوانم :

رأيتك تبني دائماً في قطيعتي ولو كنت ذا حزم لهدمت هاتفتي
كأنى بكم والليت افضل قولكم الا ليتنا كنا اذالليت لايفنى

چون این ابیات را شنید مصحف بر هم نهاد و چندان بگریست که ریش و جامه اش تر شد و من برگریستن او رحم آوردم گفت ای فرزند مردم ری را ملامت کنی که مرا زندیق گویند و چگونه زندیقم بخوانند که من از هنگام نماز صبح قرآن می‌خوانم در حالیکه قطره‌ئی اشک در چشم پیدا شده و تو با این دوبیت شرر بجان من افکندی و قیامت برپا کردی.

غزالی بعد از نقل حکایت می‌گوید که شعر چون از عالم خلق است و با طبع بشر سنخیت دارد در دل انسان هیجان و شوق بر میانگیزد در حالیکه قرآن چون کلام حق است و خارج از اسلوب و روش کلام خلق است و با طبع بشر سنخیت ندارد در دلها اگر چه سوخته عشق خدا باشند آن اثر را ندارد (احیاء العلوم ج ۲ صفحه ۲۶۵). ابن الجوزی نیز همین حکایت را در مقام طعن بصوفیه نقل کرده است (تلییس ابلیس صفحه ۲۶۴).

یکدسته از صوفیه که غالباً صوفیان خراسان بوده‌اند بنام «ملاطیه» معروفند و مطالعه در اخلاق و احوال آنها انسان را بیاد کلبیون یونان میاندازد زیرا مانند دیوجانس و امثال او زندگی و لایابالی‌گری و بی‌اعتنائی آنها بدنی و اهل آن بنهایت درجه است اینها مخصوصاً اصرار داشته‌اند که در سبک زندگی و رفتار و روش اجتماعی برخلاف عامه باشند بطوریکه مردم از آنها نفرت داشته باشند و مورد نارضایتی و اجتناب خلق واقع شوند حتی گاهی برای اینکه مورد ملامت خلق گردند خجالت‌انگیزترین کارها را مرتکب شده‌اند و اگر در باطن تابع شرع بوده‌اند میخواستند که مردم آنها را تارك شرع بیندارند خلاصه می‌کوشیده‌اند که مردم را تحریک کنند تا حس لایابالی‌گری و بی‌اعتنائی آنها نسبت به خلق و قضاوت آنها مورد پیدا کند. ملاطیه در همه ممالک اسلامی پراکنده بوده‌اند مخصوصاً در آسیای وسطی و بالخصوص در خراسان که مرکز آنها محسوب میشده است و گاهی از آنها به «دیوانه عاقل» یا «عابد مبتدع» تعبیر شده است و ظاهراً یکی از فرق معروف ملاطیه فرقه قلندریه است.

۱ - در غالب تراجم عرفا حکایاتی از این عقلای مجانین و شوریده سران دیده میشود و سهل بن عبدالله تستری گفته که «بدین مجنون‌ها بچشم حقارت منگرید که ایشان را خلیفان انبیا گفتند». (تذکرة الاولیا ج ۱ صفحه ۲۶۱)

ابوبکر شبلی عارف معروف که بواسطه سبک رفتار و گفتار معاصرینش او را دیوانه می‌شمرده‌اند و بطوریکه در تراجم احوال عرفا دیده میشود مکرر او را بدار المجانین می‌برده‌اند گفته است که «من وحاج یک چیزیم اما مرا بدیوانگی نسبت کردند خلاص یافتم و حسین را عقل او هلاک کرد» (تذکرة الاولیا ج ۲ صفحه ۱۳۶).

محمد بن منور در کتاب اسرار التوحید در شرح حال ابوسعید ابوالخیر نوشته که در ابتدای حال مورد توجه بابا لقمان سرخی واقع شده است و بابا لقمان چنانکه شیخ عطار در منطق الطیر کیفیت دیوانگی او را نوشته از «عقلای مجانین» عصر بوده است. ابوسعید ابوالخیر گفته: «ما بوقت طالب علمی سرخس بودیم بنزد بوعلی فقیه روزی بشارستان می‌در شدیم لقمان سرخی را دیدیم بر تلی خاکستر نشسته و پاره بر پوستین میدوخت و لقمان از عقلاء مجانین بوده و در ابتداء حالت مجاهدات بسیار داشته و معاملتی با احتیاط آنگاه ناگاه کشفی ببودش که عقلش بشد چنانکه گفتند لقمان آن چه بود و این چیست گفت هر چه بندگی بیش میکردم بیش میبایست کرد در ماندم کفتم الهی پادشاهانرا چون بنده می‌بیر شود آزادش کنند تو پادشاهی عزیز می‌در بندگی تو بیر گشتم

بقیه باورقی در صفحه ۱۸۸

البته همه افراد ملامتیه مردمان راستگویی نبودند و اشخاص «بدنام کن خیل»
نکونامی چند در بین آنها بوده که منظورشان از پیروی از ملامتیه شهوت رانی و دنائت
بوده ولی از طرف دیگر مردمان متین و ارسته صاحب‌دل با شهادتی نیز بوده‌اند که از

آزادم کن گفت ندا شنیدم که یا لقمان آزادت کردم و نشان آزادی این بود که عقل از وی
باز گرفت . . . لقمان آزاد کرده خدای است از امر و نهی خویش . . . ما نزد وی شدیم و وی
پاره بریوستین میدوخت و ما بوی نکریستیم . . . چون پاره بر آن پوستین دوخت گفت یا با سعید
ما ترا با این پاره برین پوستین دوختیم پس برخاست و دست ما بگرفت و میبرد تا بخانه‌ای
شهرستان و پیر ابوالفضل حسن در این خانه بود پدر این خانه آواز داد ابوالفضل فراز آمد
و وی دست ما را بگرفته بود دست ما بدست پیر ابوالفضل حسن داد و گفت یا ابا الحسن این را
نگاه دار که وی از شما است » (اسرارالتوحید چاپ طهران صفحه ۱۶) .

و نیز مؤلف اسرار التوحید مینویسد که در سرخس از ابو سعید ابوالخیر پرسیدند : « ای
شیخ ظریف کیست شیخ گفت در شهر شما لقمان گفتند سبحان الله در شهر ما خود هیچ کس
از او بشویده تر نیست شیخ گفت شما را غلط افتاده است ظریف پاکیزه باشد و پاکیزه آن باشد
که با هیچ چیز پیوندد و هیچ کس از او بی پیوندتر و بی‌علاقتر و پاکیزه‌تر نیست در همه عالم
که با هیچ چیز پیوند ندارد نه بدنی نه باختر و نه بنفس (اسرارالتوحید چاپ طهران صفحه ۱۶۳)
از عقلای مجانبین معروف معاصر شیخ ابوسعید ابوالخیر معشوق نام است که در طاهران
طوس میزیسته و از حکایات ملاقات ابوسعید با او برمیآید که تا چه اندازه این شوریده سران مورد
احترام سایر عرقا بوده‌اند . محمد بن منور نوشته که چون ابوسعید ابوالخیر عزیمت نیشابور کرد
« چون بدیه باز طوس رسید که دیهی است بر دو فرسنگی شهر طاهران درویشی را پیش فرستاد
و گفت بشهر باید شد بنزدیک معشوق و گفتن دستوری هست تا در ولایت تو آئیم ؛ و شیخ ما هرگز
هیچ کس را نگفته است که چنین بکن یا چنان مکن گفته است چنین باید کرد و چنان نباید کرد
و این معشوق از عقلاء مجانبین بوده است و سخت بزرگوار و صاحب حالتی بکمال و نشست او در شهر
طوس و خاکش آنجا است چون درویش برفت شیخ فرمود تا اسب زین کردند و بر اثر برفت
و جمع صوفیان در خدمت شیخ رفتند چون بیک فرسنگی شهر رسیدند بموضعی که آنرا دو برادران
گویند دو بالائی است که از آنجا شهر بتوان دید اسب شیخ ایستاد و جمع جمله ایستادند چون
آن درویش پیش معشوق رسید و آنچه شیخ فرموده بود بگفت معشوق تبسمی بکرد و گفت
برو و بگوی تا در آید چون معشوق در شهر این سخن بگفت شیخ هم از آنجا اسب برانند جمع رفتند
تا در راه آن درویش بشیخ رسید و سخن معشوق بگفت و شیخ هم از راه پیش معشوق آمد و او شیخ
مارا استقبال کرد و در بر گرفت و گفت فارغ باش . . . شیخ از این جا باز گشت و بخانه‌ای استاد ابواحمد
که قدمگاه شیخ ابونصر سراج بود فرود آمد و استاد ابواحمد شیخ مارا مراعاتها کرد و چند روز او را
بطوس نگاه داشت و شیخ را در خانه خویش مجلس نهاد » (اسرارالتوحید چاپ طهران صفحه ۱۷۴) .

شهرت یافتن بخوبی وزهد و ورع گریزان بوده و «الشهرة آفة» را بکار می بسته‌اند و می خواسته‌اند بعدم تقوی و میخوارگی و ترك شرع معروف شوند که از راه سیر وسلوك خود وزندگی درونی صوفیانه بازمانند و چنانکه درمحل خود گفته خواهد شد این همه وصف می و می‌کنده و «دیرمغان و مغ و مغ بچه» و «آتش خاموش نشدنی دیرمغان» و «رندی و قلندری و قلاشی» و «خرقه‌سوزی» و «دلق بخرابات افکندن» و امثال آن که در غزلیات حافظ دیده میشود تا مقدار زیادی ناشی از همان رندی و لالابالی گری و بی اعتنائی بخلق و پشت پا زدن بظواهر و ترك آداب و سنن اهل ظاهر ملامتیه قرون اول است که بارت باخلاف رسیده و بطوریکه خود حافظ فرموده :

«بمی پرستی از آن نقش خود بر آب زدم که تا خراب کنم نقش خود پرستیدن»
منظور از آن درهم شکستن و تخفیف اهل ریا و ذرق بوده است .

مولانا رومی درمجلد سادس مثنوی در حکایت سلطان محمود غزنوی و رفاقت اوشب بادزدان میگوید :

هین ز بد نامان نباید نشك داشت	هوش بر اسرار شان باید گماشت
هر که او یکبار خود بد نام شد	خود نباید نام جست و خام شد
ای بسا زر که سیه تابش کنند	تا شود ایمن ز تاراج و گزند
هر کسی چون پی برد بر سرما	باز کن دو چشم سوی ما بیا

در دیوان خواجه حافظ بحد و فور این قبیل اشعار دیده میشود که درمقاله سوم این کتاب درطی بحث در نحوه خصوصی افکار و اشعار خواجه حافظ بتفصیل در آن گفتگو خواهد شد و در این جا فقط بعنوان نمونه بعضی از آن ابیات ذیلاً نقل میشود :

ساغر می بر کفم نه تا زبر	بر کشم این دلق ازرق فام را
گرچه بدنامی است نزد عاقلان	ما نمیخواهیم نشك و نام را

...

مطلب طاعت و پیمان و صلاح از من مست که به پیمان کشی شهره شدم روزالت

من همان دم که وضو ساختم از چشمهٔ عشق چارنگه بر زدم یکسر به هر چه که هست
 و رای طاعت دیوانگان ز ما مطالب که شیخ مذهب ما عاقلی گنه دانست
 صلاح و توبه و تقوی ز ما مجو حافظ ز رند و عاشق و مجنون کسی نیافت صلاح
 گرمید راه عشقی فکر بد نامی مکن شیخ صنعان خرقه رهن خانهٔ خمّار داشت
 وقت آن شیرین قلندر خوش که در اطوار سیر ذکر تسبیح ملک در حلقهٔ زنار داشت
 داشتم دلقی و صد عیب مرا میپوشید خرقه رهن می و مطرب شد و زنار بماند
 من که شبهاره تقوی زده ام باده و چنگ این زمان سر بره آرم چه حکایت باشد
 دلّ حافظ بچه ارزد بمی اش رنگین کن وانگهش مست و خراب از سر بازار بیار
 گر من از سر زان مدعیان اندیشم شیوهٔ مستی و رندی نرود از پیشم
 زهد رندان نو آموخته راهی بدهی است من که رسوای جهانم چه صلاح اندیشم
 رند عالم سوز را با مصلحت بینی چه کار کار ملک است آنکه تدبیر و تأمل بایش
 شاه شوریده سران خوان من بی سامان را زانکه در کم خردی از همه عالم بیشم
 ساقی بیار جامی وز خلوتم برون کش تا در بدر بگردم قلاش و لا ابالی
 کجا یابم وصال چون تو شاهی من بد نام رند لا ابالی
 گر همچو من افتادهٔ این دام شوی ای بس که خراب باده و جام شوی

ما عاشق و رند و مست و عالم سوزیم با ما منشین اگر نه بد نام شوی
 هجویری در کتاب «کشف المحجوب» در ضمن صحبت از فرق و مذاهب
 صوفیه میگوید:

«اما القصاریة نوالی قصاریان بابی صالح حمدون بن احمد بن عماره القصار کنند
 وی از علماء بزرگ بوده است و سادات این طریقت و طریق وی اظهار و نشر ملامت بوده است
 و اندر فنون معاملات او را کلام عالی است وی گفتی باید که تا علم حق تعالی بتو نیکوتر از آن
 باشد که علم خلق یعنی باید که اندر خلا با حق تعالی معاملات نیکوتر از آن کنی که اندر ملا
 با خلق که حجاب اعظم از حق شغل دل تو است با خلق و از نوادر حکایات وی یکی آن
 است که گویند روزی اندر جویدار حیره نیشابور میرفتم نوح نام عیاری بود بفتوت معروف
 و جمله عیاران نیشابور در فرمان وی بودند و مرا اندر راه بدیدم گفتم یا نوح جوانمردی
 چه چیز است گفت جوانمردی من خواهی یا از آن تو گفتم هر دو بگوی گفت جوانمردی
 من آن است که این قبا بیرون کنم و مرقعه بپوشم و معاملات مرقع پیش گیرم تا صوفی
 شوم و از شرم خلق اندر آن جامه از معصیت بپرهیزم و جوانمردی تو آنکه مرقعه
 بیرون کنی تا تو بخلق و خلق بتو قنمه نگردند پس جوانمردی من حفظ شریعت بود
 بر اظهار و از آن تو حفظ حقیقت بر اسرار و این اصلی قوی است».

۱ - نجم الدین رازی در کتاب «مرصاد العباد» میگوید که «چون مرید بخدمت شیخ
 پیوست و علائق و عوائق برانداخت باید که پیوسته به بیست صفت موصوف باشد تا داد صحبت شیخ
 بتواند داد و سلوک این راه یکمال او را دست دهد» و آن صفات را بطریق ذیل نام میبرد
 و برای هر یک شرحی مینکارد: توبه، زهد، تجرید، عقیده، تقوی، صبر، مجاهده، شجاعت،
 بذل، فتوت، صدق، علم، نیاز، عیاری، ملامت، عقل، ادب، حسن خلق، تسلیم و تفویض.
 از جمله در صفت عیاری و ملامت میگوید: «چهاردهم عیاری است باید که لا ابالی و از
 خود را در اندازد:

در عشق یار بین که چو عیار میرویم سر زیر پا نهاده چو شطار میرویم
 در نقطه مراد بدین دور ما رسیم زیرا بر همیشه چو پرگار میرویم

و نیز عبارات ذیل از کتاب کشف المحجوب نقل میشود تا اضافه بر روشن کردن احوال فرقه ملامتیه معلوم شود که چگونه هر فرقه‌ئی از فرق صوفیه بقرآن متوسل شده و بهر عقیده و مسلکی رنگ شریعت اسلام زده‌اند.

«هجویری میگوید:» «باب بیان الملامه گروهی از مشایخ طریق ملامت سپرده‌اند و ملامت را اندر خلوص محبت تأثیری عظیم است و مشربی تمام و اهل حق مخصوصند بملامت خلق از جمله عالم خاصه بزرگان این امت کثر هم‌الله و رسول که مقتدا و امام اهل حقایق بود و پیشرو و محبان تابرها حق بروی پیدا نیامده بود و وحی بدو نیوسته بتزدیک همه نیک‌نام بود و بزرگ و چون خلعت دوستی در سر وی افکندند خلق زبان ملامت بدو دراز کردند گروهی گفتند کاهن است و گروهی گفتند شاعر است و گروهی گفتند کاذب است و گروهی گفتند مجنون است و مانند این خدای عز و جل صفت مومنان یاد کرد و گفت ایشان از ملامت ملامت گشتند گان ترسند لقوله تعالی «ولا یخافون لومة لائم ذلك فضل الله یوتیه من یشاء والله واسع علیم» و سنت بار خدای عالم جل جلاله هم چنین رفته است که هر که حدیث وی کند عالم را به جمله ملامت کنند و وی گرداند و سر ویرا از مشغول گشتن بملامت ایشان نگاه دارد و این غیرت

جانرا فدای یار کرانمایه کرده‌ایم و حکم میکند بر دار میرویم
مرگ ارکسی بجان بفروشد همی خریم عیار وار زانکه بر یار میرویم
مارا چه غم زد و زخ و باخلد مان چه کار دل داده ایم ما بر دلدار میرویم
بآنزدهم ملامت است باید که ملامتی صفت باشد و قلندرسیرت نه چنانکه بی شرعی کند و بپندارد که ملامت است حاشا و کلاً که آن راه شیطان است و اهل اباحت را از این منزل بدو زخ برده است ملامتی بدین معنی که نام و تنگ و مدح و ذم و رد و قبول خلق نزد او یکسان باشد و بدوستی و دشمنی خلق و کلمات زشت و نیک فربه و لاغر نشود این اضداد را یک رنگ شمرد :

ز آن روی که راه عشق راهی تنگ است نه با خود مان صلح و نه با کس جنگ است
شد در سر نام و تنگ عمر همه کس ای بیخبران چه جای نام و تنگ است .

(مرصاد العباد صفحه ۱۴۳ چاپ مرحوم سید حسین شمس العرفا).

۱ - کشف المحجوب چاپ ژو کوفسکی صفحه ۶۸.

حق باشد که دوستان خود را از ملاحظه غیر نگاه دارد تا چشم کس بر جمال حال ایشان نیفتد و از رویت ایشان مرایشانرا نگاه دارد تا جمال خود نبینند و بخود معجب نشوند و بآفت عجب و تکبر اندر نیفتند پس خلق را برایشان گماشتند تا زبان ملامت برایشان دراز کردند و نفس لوامه را اندر ایشان مر کب گردانیده تا مرایشانرا بر هر چه میکنند ملامت میکنند اگر بد کنند بیدی و اگر نیک کنند بتقصیر کردن و این اصلی قوی است اندر راه خدای عزوجل که هیچ آفت و حجاب نیست اندر این طریق صعب تر از آنکه کسی بخود معجب گردد و اصل عجب از دو چیز خیزد یکی از جاه خلق و مدح ایشان و آنکه کردار بنده خلق را پسند افتد بر خود مدح گوید و خود را شایسته داند بدان معجب شود و دیگر کردار کسی مر کسی را پسند افتد بروی مدح کنند بدان معجب شود خداوند تعالی بفضل خود این راه بر دوستان خود بر بست تا معاملتشان اگر چه نیک بود خلق نپسندیدند از آنچه بحقیقت ندیدند و مجاهدتشان اگر چه بسیار بود ایشان از حول و قوت خود ندیدند و مر خود را نپسندیدند تا از عجب محفوظ بودند پس آنکه پسندیده حق بود خلق و را نپسندند و آنکه گزیده تن خود بود حق و را نگزیند چنانکه ابلیس را خلق پسندیدند و ملائکه و را نپسندیدند و وی خود را نپسندید چون پسندیده حق نبود پسند ایشان مر و را لعنت بار آورد و آدم را ملائکه نپسندیدند و گفتند **اتجعل فیها من یفسد فیها ویسفک الدماء ووی خود را نپسندید** و گفت **ربنا ظلمنا انفسنا** و چون پسندیده حق بود حق گفت **فنسی و لم نجد له عزما** ناپسند خلق و ناپسند خود وی مر و را رحمت بار آورد تا خلق عالم بدانند که مقبول ما مهجور خلق باشد و مقبول خلق مهجور ما لاجرم ملامت خلق غذای دوستان حق است از آنچه اندر آن آثار قبول است و مشرب اولیاء وی که آن علامت قرب است و همچنانکه همه خلق بقبول خلق خرم باشند ایشان بر د خلق خرم باشند و اندر اخبار سید مختار آمده است و از جبرئیل از خدای عزوجل گفت **اولیائی تحت قبائی لایهرفهم غیری الا اولیائی** «

تعریف تصوف

قبلاً در موضوع پیدا شدن کلمه «صوفی» و «تصوف» گفته شد که در اواخر قرن دوم هجری صوفیه بشکل حزب مخصوصی درآمدند و قهراً میبایستی با اسم مخصوصی هم نامیده شوند و آن نام «صوفی» بود و مسلک آنها هم «تصوف» نامیده شد.

در نتیجه پیدا شدن علوم و فلسفه و تماس با ملل مختلف هر روز تصوف قدمی پیش رفته رنگ خاصی گرفته و بمعنی تازه‌ئی درآمد است تا آنکه در اواخر قرن سوم و مخصوصاً قرن چهارم در تحت تأثیر عوامل مختلفه‌ئی که گفتیم مبانی و اصول مهمه تصوف گذاشته شد و تقریباً بحد کمال رسید و بشکل طریقه و مسلک معینی درآمد. حالاً میخواهیم ببینیم بعد از همه این مقدمات تصوف را چگونه باید تعریف کرد. هر گاه تعریف تصوف غیر ممکن نباشد لااقل بسیار مشکل است زیرا تصوف هیچوقت نظراً و عملاً طریقه منظم و محدود و معینی نبوده بلکه در هر عهده مفهوم مخصوصی داشته است.

بطوریکه گفته شد تصوف در ابتدا بر طبقه زهاد اطلاق میشده که البته نمونه آنها در قرنهای بعد هم در بین صوفیه بوده‌اند و بسیاری از تعریف‌هایی که از تصوف کرده‌اند در حقیقت تعریف «زهد» است نه «تصوف» بمعنی خاص یعنی تعریف معامله است نه محبت و وصف مجاهده است نه معرفت.

شیخ فریدالدین عطار در آغاز کتاب تذکرة الاولیا که یکی از قدیمترین متون فارسی است در شرح حال بزرگان صوفیه و در سادگی و لطافت و شیرینی یکی از بهترین نمونه‌های نثر فارسی است در ذکر کلمات صوفیه و سبب اینکه از شرح و تفسیر آن گفته‌ها صرف نظر کرده میگوید: «چون از قرآن و احادیث گذشته هیچ سخن بالای سخن مشایخ طریقت نیست رحمة الله علیهم که سخن ایشان نتیجه کار و حال است نه ثمره حفظ و قال است و از عیان است نه از بیان است و از اسرار است نه از تکرار است

و از علم لدنی است نه از علم کسبی است و از جوشیدن است نه از کوشیدن است و از عالم ادبئی ربی است نه از عالم علمئی ابی است که ایشان ورثه انبیاءند دیگر سبب شرح ندادن کلمات آن بود که اولیا مختلف اند بعضی اهل معرفت اند و بعضی اهل معاملات اند و بعضی اهل محبت اند و بعضی اهل توحید اند و بعضی همه اند و بعضی بصفتی اند و بعضی دون صفتی و بعضی بی صفت اند اگر يك يك را شرح میدادم کتاب از شرط اختصار بیرون میشد . . . »

بعد از زهاد قرن اول و قسمت معظمی از قرن دوم صوفی بر دسته‌ئی اطلاق میشده که اساس شریعت و خدا پرستی را نه بر امید بهشت و نه بر خوف از جهنم بلکه بر محبت و عشق میگذارند بعد این مفهوم قدری روشن‌تر و وسیع‌تر شده رابطه بین انسان و خدا را رابطه بین «عاشق» و معشوق میدانستند بعد موضوع «وحدت وجود» پیش آمده آنگاه عقیده «فنا» و «بقا» از عقائد مهم صوفیه شده است .

البته خود این عقائد مختلفه هم از مراحل گوناگون گذشته یعنی هر يك در ابتدا مفهومی داشته و بتدریج تحولاتی یافته و اندك اندك افکار صوفیان روشن‌تر گشته و روز بروز مایه ثوق و حال ترقی کرده است اضافه بر اینها همه زمان و مکان دو عامل بزرگ بوده اوضاع و احوال اجتماعی تأثیر داشته گاهی مشایخ بمقتضای زمان رعایت رسوم شرع را از شروط تصوف شمرده گاهی بطواهر اهمیت نمیداده اند و گاهی قیودی میگذاشته اند که شاید از ماهیت تصوف خارج باشد .

دیگر آنکه مفهوم هر دوره‌ئی از مسائل عرفانی مختلف بوده است مثلاً مسئله فناء فی الله که بعدها از مهم‌ترین مسائل صوفیه شده است در ابتدا آنرا فتای اراده و سلب اختیار شخصی میدانسته اند .

حاصل آنکه در نتیجه عوامل مذکوره بحدی تعریف‌های مختلف از تصوف شده که قدر جامع و مشترك یافتن کار مشکلی است .

شیخ فریدالدین عطار در طی شرح حال هریکی از مشایخ^۱ و اقطاب صوفیه در کتاب تذکرة الاولیا یک سلسله اقوال و عقائد او را در باب تصوف و تعریف آن ذکر میکنند که از مجموع آن گفته‌ها این نتیجه حاصل میشود که تصوف مذهب و طریقه لغزنده و متغیری است که نقطه شروع آن زهد و پارسائی بوده و بالاخره بمبالغه آمیز ترین اشکال عقیده وحدت وجودی خاتمه یافته است و در بین این دو نقطه شروع و خاتمه انواع و اقسام رنگهای عقائد گوناگون و مسالك مخصوص فکری و تمایلات رنگارنگ و گفته‌های متنوع پیدا شده بطوریکه حرف صحیح همان است که خودشان گفته‌اند «الطرق الى الله بعدد انفس الخلائق».

سهروردی در کتاب عوارف المعارف صدها تعریف در ماهیت تصوف و صوفی و عارف و عرفان و معرفت می‌شمارد و نیز هجویری در کشف المحجوب یک سلسله تعریف تصوف بروسای صوفیه نسبت میدهد.

نیکلسن بعد از مطالعه کتب صوفیه تا اوائل قرن پنجم و انتخاب چند تعریف برای تصوف در کتاب «صوفیه اسلام» میگوید:

«تعریف‌های بسیار در فارسی و عربی از تصوف شده ولی بعد از همه آن گفته‌ها باید گفت که تصوف را نمی‌توان تعریف کرد» آنگاه قصه‌ئی را که جلال‌الدین رومی در مثنوی نقل کرده شاهد می‌آورد براینکه بعقیده صاحب مثنوی هم تعریف تصوف کار مشکلی است.

اما قصه‌ئی را که مولانا رومی در مجلد ثالث مثنوی تحت عنوان «اختلاف کردن

۱ - مجموعاً شرح حال و اقوال نود و هفت نفر عارف بزرگ در تذکرة الاولیاء مسطور است یعنی شرح حال هفتاد و دو نفر که با شرح حال امام جعفر صادق و اویس قرنی شروع و بشرح حال حسین بن منصور حلاج خاتمه می‌یابد و بعد در تحت عنوان «ذکر متاخران از مشایخ کبار» شرح حال بیست و پنج نفر ضمیمه است که با شرح حال ابراهیم خواص شروع و بذکر امام محمد باقر خاتمه می‌یابد و با قرب احتمالات این قسمت ضمیمه هم تألیف شیخ فریدالدین عطار است (رجوع شود بمقدمه‌های انگلیسی نیکلسن بر جلد اول و دوم تذکرة الاولیای عطار چاپ لندن).

در چگونگی شکل پیل در شب تار « گفته است این است که جماعتی از هند به افیلی را بمحل تاریکی وارد کردند مردم بسیاری که نمیدانستند فیل چیست بحکم کنجکاری برای دیدن فیل روی آن محل آوردند چون محل تاریک بود و دیدند با چشم میسر نمیشد هر يك باو دست میگذاشت که بالمس بفهمد فیل چگونه موجودی است آنکه دست بخرطوم فیل رسانیده بود گفت فیل چون ناز است آنکه گوش حیوان را لمس کرده بود گفت پیل چون باد بیزن است آنکه کف بیای پیل سوده بود گفت فیل بشکل ستونی است آنکه دست به پشت او نهاده بود گفت فیل مثل تختی است و بقول مولاناء رومی :

در کف هر کس اگر شمعی بدی اختلاف از گفتشان بیرون شدی
چشم حس همچون کف دست است و بس نیست کف را بر همه آن دست رس
و از این حکایت چنان نتیجه میگیرد که اختلافات در عقائد و تنوع آراء و تعصبا
و جدالها همه نتیجه همین نارسائی حس و کجی تعبیر است و با این اشعار شیوا که برای
اهل حال و طالبین حقیقت هر بیت آن کرانه هائز از در شاهواری است موضوع را چنین
توضیح میدهد که :

هوش را بگذار آنکه هوش دار گوش را بر بند آنکه گوش دار
نی نگویم ز آنکه تو خامی هنوز در بهاری و ندیدیستی تموز
این جهان هم چون درخت است ای کرام ما بر او چون میوهای نیم خام
سخت گیرد خامها مر شاخ را ز آنکه در خامی نشاید کاخ را
چون پیخت و گشت شیرین لب گزان سست گیرد شاخها را بعد از آن
چون از آن اقبال شیرین شد دهان سرد شد بر آدمی ملک جهان
سخت گیری و تعصب خامی است تا چینی کار خون آشامی است

حاصل آنکه این مثل برای آنهاییکه خواسته اند تعریفی از تصوف بکنند صادق
است و تصوف امری است درونی و از مقوله احساسات شخصی است هر کسی آن چیزی را

تصوف میداند که خود احساس کرده است و بایک تعریف عمومی جامع و مانعی که مورد قبول همه باشد نمی توانیم حقیقت تصوف را وصف کنیم .

ما در این جا بعضی از تعریف هائی را که بزرگان صوفیه از تصوف کرده اند از کتب معتبر عرفا از قبیل تذکرة الاولیاء عطار و کشف المحجوب هجویری و عوارف المعارف سهروردی و امثال آنها التقاط نموده و نقل میکنیم .

باهمة اختلاف و تشتی که در این تعریف ها دیده میشود باز چون از وجهه های مخصوص تصوف و ممیزات آن حکایت میکند بالاخره از مجموع آنها میتوان قدر مشترکی یافت که کم یا بیش تعریف تصوف و عرفان محسوب شود :

« از ذوالنون مصری پرسیدند که صوفیان چه کس اند گفت مردمانی که خدا را بر همه چیزی بگزینند و خدای ایشان را بر همه بگزینند^۱ . »

از معروف کرخی پرسیدند « تصوف چیست گفت گرفتن حقایق و گرفتن بدقایق و نوید شدن از آنچه هست در دست خلاق^۲ . »

جنید بغدادی که از صوفیان معتدل بغداد و باصلاح صوفیه از پیشوایان طریق صحو است با عبارات ذیل از تصوف تعریف میکند^۳ :

« این راه را کسی باید که کتاب خدای بر دست راست گرفته باشد و سنت مصطفی بر دست چپ و در روشنائی این دو شمع می رود تا نه در مغاک شبهت افتد و نه در ظلمت بدعت^۴ . »

« صوفی چون زمین باشد که همه پلیدی در وی افکنند و همه نیکوئی از وی بیرون آید^۵ . »

« تصوف ذکر است با اجتماع و وجدی است با اجتماع و عملی با اتباع^۶ . »

« تصوف اصطفا است هر که گزیده شد از ما سوی الله اوصوفی است^۷ . »

۱- تذکرة الاولیا ج ۱ صفحه ۱۳۳ . ۲- تذکرة الاولیا جلد اول صفحه ۲۷۲ .

۳- تذکرة الاولیا ج ۲ در ذکر جنید بغدادی صفحه ۳۶-۵ .

«صوفی آن است که دل او چون دل ابراهیم سلامت یافته بود از دوستی دنیا و بجای آرنده فرمان خدای بود و تسلیم او تسلیم اسمعیل و اندوه او اندوه داود و فقر او فقر عیسی و صبر او صبر ایوب و شوق او شوق موسی در وقت مناجات و اخلاص او اخلاص محمد صلی الله علیه و علی آله و سلم» .

«تصوف نعمتی است که اقامت بنده در آن است گفتند نعمت حق است یا نعمت خلق گفت حقیقتش نعمت حق است و رسمش نعمت خلق» .

«تصوف آن بود که ترا خداوند از تو بمیراند و بخود زنده کند» .

«تصوف آن بود که با خدای باشی بی علاقه» .

«تصوف تذکری است پس وجدی است پس نه این است و نه آن تا نماند چنانکه نبود» .

«پرسیدند از ذات تصوف گفت بر تو باد که ظاهرش بگیری و از دانش نپرسی

که ستم کردن بروی بود»

«صوفیان آنند که قیام ایشان بخداوند است از آنجا که نداند الا او» .

«عارف را هفتاد مقام است یکی از آن نایافت مراد است از مرادات این جهان»

«عارف را حالی از حالی باز ندارد و منزلتی از منزلتی باز ندارد» .

«عارف آن است که حق تعالی از سر او سخن گوید و او خاموش»

«عارف آن است که حق تعالی او را آن منزلت دهد که از سر او سخن گوید

و او خاموش باشد»

«عارف آن است که در درجات میگردد چنانکه هیچ چیز او را حجاب نکند

و باز ندارد» .

«معرفت دو قسم است معرفت تعریف است و معرفت تعریف معرفت تعریف آن است

که خود را بایشان آشنا گرداند و معرفت تعریف آن است که ایشانرا شناسا گرداند» .

«معرفت مشغولی است بخدای تعالی»

«معرفت مکر خدای است یعنی هر که پندارد که عارف است مکور است»

« و گفت معرفت وجود جهل است در وقت حصول علم تو گفتند زیادت کن گفت عارف و معروف او است ».

« تصوف صافی کردن دل است از مراجعت خلقت و مفارقت از اخلاق طبیعت و فرو میرانیدن صفات بشریت و دور بودن از دواعی نفسانی و فرود آمدن بر صفات روحانی و بلند شدن به علوم حقیقی و بکار داشتن آنچه اولیتر است الی الابد و نصیحت کردن جمله امت و وفا بجای آوردن بر حقیقت و متابعت پیغمبر کردن در شریعت » و باز پرسیدند از تصوف گفت عنوتی است که در وی هیچ صالح نبود.

« رویم پرسید از ذات تصوف گفت بر تو باد که دور باشی از این سخن تصوف بظاهر می گیر و از ذات وی سؤال مکن پس رویم الحاح کرد گفت صوفیان قومی اند قائم با خداوند چنانکه ایشانرا نداند الا خدای ».

عمر بن عثمان مکی گفته : « تصوف آن است که بنده در هر وقتی مشغول به چیزی بود که در آن وقت آن اولیتر ».

ابوسعید خراسانی گفته : « تصوف تمکین است از وقت » .
و نیز او گفته : « تصوف آن است که صافی بود از خداوند خویش و پر بود از انوار و در عین لذت بود از ذکر ».

سهل بن عبدالله تستری گفته : « صوفی آن بود که صافی شود از کدر و پر شود از فکر و در قرب خدای منقطع شود از بشر و یکسان شود در چشم او خاک و زر »
و هم او گفته : « تصوف اندک خوردن است و با خدای آرام گرفتن و از خلق گریختن^۱ »
ابوالحسن نوری گفت^۲ : « صوفیان آن قوم اند که جان ایشان از کدورت بشریت آزاد گشته است و از آفت نفس صافی شده و از هوا خلاص یافته تا در صف اول و درجه اعلیٰ با حق بیارامیده اند و از غیر او رمیده نه مالک بودند و نه مملوک ».

۱- رجوع شود به تذکرة الاولیای عطار در شرح حال هر یکی از عرفای مذکور .

۲- تذکرة الاولیا جلد دوم صفحه ۵۵-۵۴ .

وهم او گفته: «صوفی آن بود که هیچ چیز در بند او نبود و او در بند هیچ چیز نشود»
و نیز او گفته: «تصوف نه رسوم است و نه علوم لیکن اخلاقی است یعنی اگر
رسم بودی بمجاهده بدست آمدی و اگر علم بودی بتعلیم حاصل شدی بلکه اخلاقی
است که تخلقوا باخلاق الله و بخلق خدای بیرون آمدن نه بر رسوم دست دهد و نه بعلوم.»
و گفت: «تصوف آزادی است و جوانمردی و ترك تكلف و ستاوت» .
و گفت: «تصوف ترك جمله نصیب های نفس است برای نصیب حق» .
و گفت: «تصوف دشمنی دنیا است و دوستی مولی» .
از ابو عبدالله بن الجلا پرسیدند: «که مرد کی مستحق اسم فقر گردد گفت آنگاه
که از او هیچ باقی نماند»^۱
ابو محمد رویم گفته^۲: «تصوف مبنی است بر سه خصلت تعلق ساختن بفقر
و افتقار و محقق شدن بیدل و ایثار کردن و ترك کردن اعتراض و اختیار»
و گفت: «تصوف ایستادن است بر افعال حسن»
و گفت: «توحید حقیقی آن است که فانی شوی در ولاء او از هواء خود و در
وفاء او از جفاء خود تا فانی شوی کُلّ بکُلّ» .
و گفت: «توحید محو آثار بشریت است و تجرید الهیت» .
و گفت: «عارف را آینه ای است که چون در آن بنمگرد مواء او بدو متجلی
شود و گفت تمامی حقایق آن بود که مقارن علم بود»
از ابن عطا پرسیدند که «ابتداء این کار و انتهایش کدام است گفت ابتدایش
معرفت است و انتهایش توحید»^۳ .
سمنون محب گفته^۴: «محبت اصل و قاعده راه است بخدای واحوال و مقامات

۱- تذکرة الاولیا جلد دوم صفحه ۶۴ .

۲- تذکرة الاولیا جلد دوم صفحه ۶۶ . ۳- تذکرة الاولیا جلد دوم صفحه ۷۳ .

۴- تذکرة الاولیا جلد دوم صفحه ۸۲ .

همه به نسبت بامحبت بازی‌اند و در محلی که طالب را شناسند زوال بدان روا باشد در محل محبت بهیچ حال روا نباشد مادام که ذات او موجود بود»

و گفت: «تصوف آن است که هیچ چیز ملک تو نباشد و تو ملک هیچ چیز نباشی». ابو محمد مرتعش گفته: «تصوف حسن خلق است».

و گفت: «تصوف حالی است که غایب گرداند صاحب آن را از گوی و میرد تا بخدای ذوالمنن و از آنجا بیرون گرداند تا خدای بماند و او نیست شود»

و گفت: «این مذهبی است همه جد بهزل آمیخته مگردانید»

و گفت: «عارف صید معروف است که معروف او را صید کرده است تا مکرش گرداند و در حظیرة القدس بنشاند».

محمد فضل گفته: «صوفی آن است که صافی شود از جمله بلاها و غایب گردد از جمله عطاها».

از ابوالحسن بوشنجی پرسیدند: «تصوف چیست گفت تصوف اسمی و حقیقت پدید نه و پیش از این حقیقت بود بی اسم»

و نیز او گفته که: «تصوف کوتاهی امل است و مداومت بر عمل».

عبدالله منازل گفته: «حقیقت فقر انقطاع است از دنیا و آخرت و مستغنی شدن بخداوند دنیا و آخرت».

و نیز او گفته: «عارف آن است که از هیچ چیزش عجب نیاید».

ابوبکر کتانی گفته: «تصوف همه خلق است هر که را که خلق بیشتر تصوف بیشتر».

و گفت: «تصوف صفوت است و مشاهده».

و گفت: «صوفی کسی است که طاعت او نزدیک او جنایت بود که از آن استغفار باید کرد».

شیخ کبیر ابو عبدالله محمد بن الخفیف گفته: «صوفی آن است که صوف پوشد بر صفا و هوا را بپشاند طعم جفا و دنیا را بیندازد از پس قفا»

و نیز: «تصوف صبر است در تحت مجاری اقدار و فرا گرفتن از دست ملک جبار و قطع کردن بیابان و کوهسار».

ابو سعید بن ابی الخیر گفته که: «صد پیر از پیران در تصوف سخن گفته‌اند اول همان گفت که آخر و عبارات مختلف بود و معنی یک بود که التصوف ترك التكلف و هیچ تکلف ترا بر از نوئی تو نیست چون بخویشتم مشغول گشتی از او بازماندی»^۱. «شیخ ما را پرسیدند که صوفیئی چیست گفت آنچه در سرداری بنهی و آنچه در کف داری بدهی و آنچه بر تو آید نرنجی»^۲. «از شیخ ما پرسیدند که صوفی کیست گفت که صوفی آن است که آنچه حق کند او بپسندد تا هر چه او کند حق بپسندد»^۳ و نیز: «درویشی نامی است واقع چون تمام شد و بغایت بر رسید این جا خود جز از خدای چیزی نماند»^۴ و نیز: «تصوف عزتی است در ذل و توانگری است در درویشی و خداوندی است در بندگی و سیری است در گرسنگی و پوشیدگی است در برهنگی و آزادی است در بندگی و زندگانی است در مرگ و شیرینی است در تلخی هر که در این راه آید و این راه بدین صفت نرود هر روزی سرگردان تر بود»^۵.

ذوالنون مصری در تهریف عارف گفته است: «عارف هر ساعتی خاشع تر بود زیرا که بهر ساعتی نزدیکتر بود» و نیز او گفته: «عارف لازم یک حال نبود که از عالم غیب هر ساعتی حالتی دیگر بر او می‌آید تا لاجرم صاحب حالات بود نه صاحب حالت» و نیز: «زاهدان پادشاهان آخرت‌اند و عارفان پادشاهان زاهدانند»^۶.

هجویری در کتاب کشف المحجوب میگوید: «واهل آن اندر این درجه بر سه قسم است یکی صوفی و دیگر متصوف و سه دیگر مستصوف پس صوفی آن بود که از

۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۵ رجوع شود با سرار التوحید چاپ طهران صفحات ۱۶۴ و ۲۳۸ و ۲۴۳ و ۲۳۹ و ۲۴۲

۶- برای سائر تعریفات رجوع شود بشرح حال هر یکی از عرفای مذکور در تذکرة الاولیا

خود فانی بود و بحق باقی از قبضه طبایع رسته و بحقیقت حقایق پیوسته و متصوف آنکه بمجاهدت این درجه را میطلبید و اندر طلب خود را بر معاملات ایشان درست همی کنند و مستصوف آنکه از برای منال و جاه و حظ دنیا خود را مانند ایشان کرده باشد و از این هر دو و از هیچ معنی خبر ندارد تا حدی که گفته اند المستصوف عند الصوفیه کالذباب و عند غیرهم کالذئباب مستصوف بنزدیک صوفی از حقیری چون مگس بود و آنچه این کند بنزدیک وی هوس بود و بنزدیک دیگران چون گرگ بر فساد که همه همتش دریدن و اختی مردار خوردن باشد پس صوفی صاحب وصول بود و متصوف صاحب اصول و مستصوف صاحب فضول آنرا که نصیب وصل آمد بیافتن مقصود و رسیدن بمراد از مراد بی مراد شود و از مقصود بی مقصود و آنرا که نصیب اصل آمد بر احوال طریقت متمکن شد و اندر لطایف آن ساکن و مستحکم گشت و آنرا که نصیب فضول آمد از جمله باز ماند و بر درگاه رسم فرو نشست و بر رسم از معنی محجوب شد و بحجاب از وصل و اصل باز ماند و مشایخ را اندرین قصه رموز بسیار است تا حدی که کلیت آنرا احصا نتوان کرد اما بعضی از رموز ایشان اندر این کتاب بیارم تا فایده تمامتر شود ان شاء الله ذوالنون مصری گوید صوفی آن بود که چون بگوید بیان نطقش حقایق حال وی بود و چون خاموش باشد فعلش همه فقر .

« شبلی گوید صوفی آن بود که اندر دو جهان هیچ چیز نبیند بجز خدا »

« حصری گوید الصوفی لایوجد بعد عدمه ولا یعدم بعد وجوده صوفی آن بود که هستی ویرا نیستی نباشد و نیستی ویرا هستی نه یعنی آنچه بیابد مر آنرا هرگز گم نکند و آنچه گم کند مر آنرا هرگز نیابد . »

« علی بن بشدار نیشابوری گوید تصوف آن بود که صاحب آن ظاهراً و باطناً خود را نبیند و جمله حق را ببیند »

« محمد بن احمد المقری گوید تصوف استقامت احوال است باحق یعنی احوال

مرسّر صوفی را از حال نگر دارند و با عوجاج اندر نیفتند^۱ ابو حفص عمر بن محمد سهروردی در کتاب عوارف المعارف^۲ فقر و زهد و تصوف را از یکدیگر تفکیک نموده میگوید: تصوف غیر از فقر است و زهد نیز غیر از فقر است و همچنین تصوف غیر از زهد است ولی تصوف اسم جامعی است برای معانی فقر و زهد با اوصاف و اضافات دیگری که بدون آنها شخص ولو فقیر و زاهد باشد صوفی محسوب نخواهد شد آنگاه يك سلسله تعریفانی از قول مشایخ صوفیه نقل نموده در هر يك تحقیق مینماید و از مجموع این تعریفات قدر مشترك و جامعی که بتوان بدست آورد این است که تصوف خدایرستی است مبتنی بر محبت صوفی رابطه خالق و مخلوق را رابطه عاشق و معشوق میداند و همین عقیده است که غالباً مورد اعتراض شدید ظاهر بینان واقع شده است ابن الجوزی میگوید صوفیه که لفظ «عشق» بخدا اطلاق میکنند از سه جهت در اشتباهند اول اشتباه آنها در لفظ عشق است که نزد لغویون فقط بر مورد قابل مناسبت اطلاق میشود دوم آنکه خدا را میتوان محب و محبوب نامید ولی عاشق و معشوق گفتن غلط است سوم آنکه چگونه بشری میتواند علم حاصل کند باینکه خدا او را دوست میدارد . البته وارد این بحث نمی شویم که اعتراض يك نفر حنبلی ظاهر بین خشکی چون ابن الجوزی تا چه اندازه بیمزه و حاکی از جمودت قریحه است و یا هزاران اعتراض دیگر شبیه بآن بجا است یا نه و نیز باین کار نداریم که علمای علوم حیاتی و متخصصین در مبحث علم النفس جز غریزه شهوانی که طبیعت برای تولید مثل در نهاد هر جاننداری بودیعت گذاشته و برای ضمانت ادامه نوع هزاران دام باین منظور گسترده بعشق دیگری قائل نیستند یا آنکه فروید طبیب اطریشی و پیروان او هر عشق و هر زیبائی دوستی و هر شور و دلباختگی بجمال و موزونیت و هر شعر و سماع و موسیقی و بطور

۱- کشف المحجوب چاپ ژوکوفسکی صفحه ۴۰-۴۹. هجویری تعریف های متعدد از قول بزرگان عرفا بر بی و فارسی نقل کرده که هر که تفصیل را بخواهد بآن مراجعه کند . ۲- سهروردی نیز در این کتاب تعریف های گوناگون از تصوف از قول مشایخ نقل میکند (رجوع شود به عوارف المعارف که در حاشیه احیاء العلوم غزالی در مصر بطبع رسیده است) الباب الخامس فی ماهیه التصوف صفحه ۶۸ ج ۱ احیاء العلوم .

کلی هر صنعت لطیف را مظهري از مظاهر غریزه تناسل میدانند و جمیع احساسات عاشقانه را صدای انفعالات و عکس العمل های نفسی عشق مادی می‌شمرند که در شبه شعور و لاشعور و اعماق و زوایای ذهن پنهان مانده است. آنچه مسلم است این است که صوفی خدا پرستی را بر اساس عشق و محبت بنا نهاده و اصطلاح «عشق خدائی» و «عشق روحانی» را بوجود آورده و تمام خصوصیات و کیفیات عشق را در این قسم خداپرستی رعایت کرده و بحکم آنکه مجاز پل حقیقت است تمام اصطلاحات و تعبیرات عشق و عاشقی را بکار برده و زبان جذاب مخصوصی در ادبیات ایجاد نموده است که بعد ها خصوصیات آنرا خواهیم گفت. صوفی سر آفرینش را با اصل «کنت کنزاً مخفياً فاحببت ان اُعرف» و رابطه بین خالق و مخلوق را با «یحبههم و یحبونه» بیان میکند و با روش «استحسانى»^۱ مفهوم خود را از ممکن و واجب و عشق و محبت و معرفت و امثال آن اثبات مینماید یعنی يك سلسله اصول موضوعه مسلم و تعلیلات تهیه شده قبلی را نقطه شروع بحث قرار داده همه چیز را بدور آن می‌چرخاند و در راه اثبات معتقدات خود بقرآن و حدیث و عقل و نقل و شعر و امور ذوقی و سماع و وجد و حال و مکاشفه متمسك میشود و در همه جا زبان او سراپا زبان عشق است.

محبی الدین ابن العربی يك دوره علم توحید را با اصول و قواعد عشق در قالب الفاظ ریخته که ما حاصل آنرا فخر عراقی در کتاب لمعات بفارسی زبانان عرضه داشته است. شیخ عراقی که شاعری سوخته و دل‌باخته بوده و شیفته گی اش بجمال انسانی و هر زیبایی بدرجه ئی بوده که بقول خودش هر جا جمال را بیابد پیروی از او خواهد کرد در این کتاب شیوا بازبان مرمر و صوفیانه توحید عرفا و وحدت وجود را با اصطلاحات عشق و عاشقی بیان نموده است و چنانکه خود در مقدمه میگوید کتاب را چنان ساخته و پرداخته تا «آینه معشوق نمای هر عاشق آید».

طریقت

در صفحات گذشته از چگونگی ظهور تصوف در اسلام و گذشتن از مراحل متعدده و تأثیر منابع مختلفه داخلی و خارجی در آن بحث کردیم و بطوریکه روشن گشت در قرن چهارم هجری تصوف بشکل فرقه منظمی با اصول و فروع و آداب و رسوم معینی در آمده بود که اصول آن ذکر شد اینک بشرح آداب و رسوم و کیفیات مقامات واحوال و چگونگی سلوک در طریقت مطابق آنچه که در قرن چهارم معمول و متبع بوده میپردازیم.

صوفیان هر عصر و عهد ترقی زندگی روحی را بسفر و سیر تشبیه کرده اند و از همه تشبیهات این تشبیه جامع تر است. صوفی که در طلب خدا یا براه میگذارد خود را «سالک» و «راهرو» و «مرد راه» مینامد.

سالک در طی طریق از همان لحظه ای که براه میافتد و در پی تکمیل خود برمیآید در راه وصول بمنظور و مقصود خویش از منازل و مراحل گوناگونی میگذرد و مانند مسافرین جهان پیمایان با مردم با منظره مخصوصی مواجه میشود در هر قدمی مشکلی می یابد به شیب ها و فراز ها بر میخورد بیابانهای وحشت افزا و راههای بی نهایت در پیش میبینند و بسیار واقع میشود که بعضی از خامان ره نرفته که ذوق عشق در نیافته اند چون عشق را در اوّل سرکش و خونی می بینند از مشکلات طریقت عنان بر نافته پای واپس میکشند برخی در این راه که صورت بستن نهایت آن مشکل است و در همان بدایت طریق بیش از صد هزار منزل در آن است بو حشت میافتند بعضی دیگر در بادیّه سرگردانی مانند رهروی که در شب سیاهی راه مقصود را گم کند از راه و مانند

معدودی از شیردلان هم از نشیب و فراز نیندیشند و خامی را نشان کفر دانسته هر چه در طریقت پیش سالک آید خیر شمرده با کمال دریا دلی و دلیری و با نهایت چستی و چالاکی طی طریق کنند و بسر منزل مقصود رسند. منازل و مراحل پیمودنی طریقت متنوع و خارج از حد احصاء است ولی بزرگان صوفیه همه این منازل و مراحل را بچند مرحله بزرگ تقسیم نموده «مقامات» نام نهاده اند و گفته اند که سالک در طی طریق بتدریج و ترتیب از همه این «مقامات» باید بگذرد تا بمنظور نهائی خود که وصول بحقیقت^۱ یعنی «فناء فی الحق» و «فناء فی الله» است برسد و «بقاء بالله» بیابد.

۱- حقیقت سر منزل و نتیجه سلوک در طریقت است زیرا سالک در طلب لطیفه باطنی که منظور و مطلوب او است میرود همینکه آن لطیفه روحانی را یافت بمنظور عالی خود واصل شده یعنی به «حقیقت» رسیده است. بطوریکه در طی صحبت گفته شده و در آینده نیز گفته خواهد شد در صحبت تصوف و عرفان سه مرحله را باید در نظر داشت «شریعت» و «طریقت» و «حقیقت» شریعت راه را نشان میدهد و عبارت از احکامی است که رعایت آن انسان را برآه راست هدایت میکند و مستعد بدست آوردن لطایف روحانی و باطنی میسازد. همینکه این استعداد حاصل شد و طالب منظور خود را در نظر گرفت بیرو طریقت محسوب است باین معنی که فائده شریعت راهنمایی است و بس ولی «راهروی» بطرف کمال عمل طریقت است که چنانکه اشاره شد غایت آن وصول بحقیقت است. بطور مثال میتوان گفت که خلق مبتلای به بیماریهای گوناگونند شریعت کتاب طب و علاج است که دوی هر دردی در آن ذکر شده است در عمل گذاشتن محتویات کتاب و بکار بردن دوا و دستور طریقت است و رهائی یافتن از آلام و اسقام و وصول بصحت حقیقت است.

هجویری در کشف المحجوب میگوید: «محمد بن الفضل البلخی گوید العلوم ثلثة علم من الله و علم مع الله و علم بالله علم بالله علم معرفت است که همه اولیاء او او را بدو دانسته اند و تا تعریف و تعرف او نبود ایشان ویرا ندانستند از آنچه همه اسباب اکتساب مطلق از حق تعالی منقطع است و علم بنده مر معرفت حق را علت نکردد که علت معرفت وی تعالی و تقدس هم هدایت و اعلام وی بود و علم من الله علم شریعت بود که آن از وی بما فرمان و تکلیف است و علم مع الله علم مقامات طریق حق و بیان درجات اولیا بود پس معرفت بی پذیرفت شریعت درست نیاید و ورزش شریعت بی اظهار مقامات راست نیاید» (کشف المحجوب چاپ ژوکوفسکی صفحه ۱۸)

ما در این کتاب طبقه بندی را که ابونصر سراج^۱ مصنف « کتاب اللمع » که شاید قدیمترین و روشن ترین کتابی باشد که در موضوع تصوف از قدما باقی مانده ذکر نموده انتخاب میکنیم :

۱- ابو نصر عبدالله بن علی السراج الطوسی متوفی در سنه سیصد و هفتاد و هشت معروف به « طاوس الفقرا » مصنف کتاب « اللمع فی التصوف » غالب نویسندگان قدیم صوفیه در تراجم احوالی که از مشایخ صوفیه نوشته اند نامی از او نبرده اند ولی ذهبی در « تاریخ الاسلام » از قول ابوعبدالرحمن السلمی متوفی در سنه ۱۲۴ شرح حال مختصری از ابونصر سراج طوسی نوشته که ترجمه آن در اینجا نقل میشود : « عبدالله بن علی بن محمد بن یحیی ابونصر السراج الطوسی الصوفی مصنف کتاب اللمع فی التصوف از شاگردان جعفر خلّدی و ابوبکر محمد بن داود الدقی و احمد بن محمد السایح بود سلمی گفته که ابونصر از اولاد زهاد و در محل خود در بین مردم بجوانمردی مشهور بوده و در رجب ۳۷۸ وفات یافته است » (متن عربی عبارت ذهبی در صفحه سوم از دیباجه انگلیزی کتاب اللمع چاپ نیکلسون مسطور است) .

هجویری متوفی در حدود ۴۷۰ در کتاب کشف المحجوب در دو مورد نام او را میبرد یکی در باب « کشف الحجاب السابع فی الصوم » میگوید : « و درست است از شیخ ابونصر السراج طاوس الفقرا صاحب لمع که وی ماه رمضان بیفداد رسید اندر مسجد شونیزیه و برا خانه بخلوت دارند و امامی درویشان بدو تسلیم کردند وی تا عید اصحابنارا امامی کرد و اندر تراویح پنج ختم یکدر هر شب خادم قرصی بدان در خانه وی اندر دادی چون روز عید بود وی برقت خادم نگاه کرد هر سی قرص بجای بود » (کشف المحجوب صفحه ۱۷ چاپ ژوکوفسکی) . دیگر در باب « کشف الحجاب التاسع فی الصعبة مع آدابها و احکامها » میگوید : « و فرقی نیکو کرده است شیخ ابو نصر سراج صاحب لمع اندر کتاب خود میان ادب که گفته است الناس فی الادب علی ثلث طبقات ... » (صفحه ۴۵) کشف المحجوب چاپ ژوکوفسکی .

محمد بن ابی روح لطف الله بن ابی سعید مؤلف « حالات و سخنان شیخ ابوسعید فضل الله بن ابی الخیر المیهنی » در حالات شیخ ابوسعید مینویسد : که شیخ طریقت ابوسعید ابوالخیر شیخ ابوالفضل حسن سرخسی بوده « و وی مرید شیخ ابونصر سراج بود که ویرا طاوس الفقرا گفته اند و صاحب تصنیف در علم طریقت و حقیقت و مسکن وی بطوس بوده است و خاکش همانجاست و او مرید ابومحمد عبدالله بن محمد المرتضی بوده است » (حالات و سخنان شیخ ابوسعید چاپ ژوکوفسکی صفحه ۹) .

محمد بن منور در اسرار التوحید در باب اول در ابتداء حالات شیخ ابوسعید ابوالخیر مینویسد : « و پیر ابوالفضل حسن پیر صحبت شیخ ما بوده است و پیر ابوالفضل ابونصر سراج بوده است که او را طاوس الفقرا گفته اند و او را تصانیف است در علم طریقت و حقیقت و مسکن

مصنف « کتاب اللمع » مقامات را هفت می‌شمرد و بعد از مقام اول هر مقام را نتیجه مقامات قبل میدانند و آن هفت مقام عبارتند از :

توبه ، ورع ، زهد ، فقر ، صبر ، توکل ، رضا .

مقامات عبارتند از ورزش اخلاقی و تمرین سلوک و رفتار صوفی .

وی در طوس بوده است و خاکش آنجاست و او مرید ابو محمد عبدالله بن محمد المرتعش بوده است و او سخت بزرگوار بوده است » (اسرار التوحید چاپ طهران صفحه ۱۸) .

و نیز در باب دوم در فصل اول در حکایت ورود ابو سعید بظاہران میگوید که « بغافقاه استاد ابو احمد که قدمگاه شیخ ابو نصر سراج بود فرود آمد » (اسرار التوحید چاپ طهران صفحه ۴۵) .

شیخ عطار در تذکرة الاولیا اضافه بر چند مورد که بمناسبتی نام او را برده و یا بگفته او استشهاد کرده است شرح حال نسبة مفصلی از او نوشته که جامی در نفحات الانس همان شرح حال را با اندکی تغییر نقل کرده است .

شیخ عطار در شرح حال ابو نصر سراج میگوید : (جلد دوم تذکرة الاولیا چاپ لیدن صفحه ۱۸۳ - ۱۸۲) .

« شیخ وقت ابو نصر سراج رحمة الله علیه امامی بحق بود و یگانه مطلق و متعین و متمکن و او را طاوس الفقرا گفتندی و صف و نعمت او نه چندان است که در قلم و بیان آید و یا در عبارت و زبان گنجد و در فنون علم کامل بود و در ریاضت و معاملات شأنی عظیم داشت و در حال و قال و شرح دادن بکلمات مشایخ آیتی بود و کتاب لمع او ساخته است و اگر کسی خواهد بنگرد و از آنجا او را معلوم کند و من نیز کلمه چند بگویم سری و سهل را و بسی مشایخ کبار را دیده بود و از طوس بود ماه رمضان پیغمداد بود و در مسجد شونیزیه خلوت خانه بدو دادند و امامت درویشان بدو مسلم داشتند تا عید جمع اصحاب را امامت کرد و اندر تراویح پنج بار قرآن ختم کرد هر شب خادم قرصی بدر خلوت خانه او بردی و بدو دادی تا روز عید شد و او برفت خادم نگاه کرد آن قرصکها بر جای بود نقل است که شبی زمستان بود و جماعتی نشسته بودند و در معرفت سخن میرفت و آتش در آتش دان میسوخت شیخ را حالتی در آمد و رو بر آن آتش نهاد خدای را سجده آورد مریدان که آن حال مشاهده کردند جمله از بیم بگریختند چون روز دیگر باز آمدند گفتند شیخ سوخته باشد شیخ را دیدند در محراب نشسته روی او چون ماه میناقت گفتند شیخا این چه حالت است که ما چنان دانستیم که جمله روی تو سوخته باشد گفت آری کسی که بر این درگاه آب روی خود ریخته بود آتش روی او نتواند سوخت و گفت عشق آتش است در سینه و دل عاشقان مشتعل گردد و هر چه مادون الله است همه را بسوزاند و خاکستری کند از این سالم شنودم که گفت نیت بخدا است بقیه باورقی در صفحه ۲۱۱

البته مقامات را که از امور خارجی و از مقوله معاملات است نباید با حالات درونی و امور ذهنی سالک اشتباه کرد زیرا در مقابل هریکی از مقامات حالت نفسی و تأثیر باطنی و امر ذهنی در سالک پیدا میشود که «حال» و مجموع آنها «احوال» نامیده میشود. صاحب کتاب اللمع ده «حال» وصف میکند که عبارتند از :

و از خدا است و برای خدا است و آفاتی که در نماز افتد از نیت افتد و اگر چه بسیار بود آنرا موازنه نتوان کرد با نیتی که خدا را بود و بخدای بود و سخن او است که گفت مردمان در ادب بر سه قسم اند یکی بر اهل دنیا که ادب بنزدیک ایشان فصاحت و بلاغت و حفظ علم و رسم و اسماء ملوک و اشعار عرب است و دیگر اهل دین که ادب بنزدیک ایشان تأدیب جوارح و حفظ حدود و ترک شهوات و ریاضت نفس بود و دیگر اهل خصوص که بنزدیک ایشان ادب طهارت دل و مراعات سر و وفاء عهد و نگاه داشتن وقت است و کم نگریستن به خاطرها و براکنده و نیکو کرداری در محل طلب و وقت حضور و مقام قرب است نقل است که گفت هرچنانکه که بر پیش خاک من بگذرانند مغفور بود تا در طوس هرچنانکه که آرند نخست در پیش خاک او برآرند بحکم این اشارت و آنگاه ببرند. اینک شیع عطار نوشته که ابونصر سراج سری سقطی و سهل بن عبدالله تستری را دیده ظاهراً بدون اساس است یعنی اگر مقصود سری سقطی معروف و سهل بن عبدالله تستری معروف باشد غیر ممکن است زیرا سری سقطی در ۲۵۳ و سهل بن عبدالله تستری در ۲۸۳ مرده اند و بنابراین فاصله بین مرگ سری با ابونصر سراج صد و پنجاه و پنج سال و فاصله بین مرگ سهل و ابونصر سراج نود و پنج سال است.

بگفته جامی در نفحات الانس ابونصر سراج بغیر از کتاب لمع کتب و رسائل دیگری نیز تصنیف کرده بوده است. بطوریکه از کتاب اللمع برمیآید مسافرتها بسیار کرده است زیرا در این کتاب از مکالمات و مصاحبه خود با صوفیه بصره و بغداد و دمشق و رمله و انطاکیه و صور و طرابلس و قاهره و دمیاط و بسطام و تستر و تبریز صحبت میکند. یکی از شاگردان و تربیت یافتگان معروف او ابوالفضل بن حسن سرخی است که شیخ و مرشد عارف مشهور ابوسعید ابوالخیر بوده است.

بطوریکه ابونصر سراج در کتاب لمع تصریح کرده کتاب لمع را بغواش یکی از اصحاب خود که نامش را نبرده نوشته است این کتاب که یکی از قدیمترین آثار صوفیه قرن چهارم است بمنظور نشان دادن اصول و مبانی تصوف و موافقت عرفان با موازین قرآن و احادیث نوشته شده است در جنوب شرقی مشهد نزدیک بصحن آستانه رضوی در اول خیابان معروف به «بائین خیابان» در داخل کوچه باریکی مقبره‌ای است معروف به قبر «بیر بالان دوز» که بظن نگارنده ممکن است بقیه یاورقی در صفحه ۲۱۲

حال مراقبه ، حال قرب ، حال محبت (عشق) ، حال خوف ، حال رجا ،
حال شوق ، حال انس ، حال اطمینان ، حال مشاهده ، حال یقین .

« مقامات » تصوف از امور اکتسابی و اجتهادی و از جمله اعمال و در تحت اختیار و اراده سالک است در صورتیکه « احوال » از مقوله احساسات و انفعالات روحانی و از حالات و کیفیات مخصوصه نفسی است که در تحت اختیار انسان نیست بلکه از جمله مواهب و افضال نازل از جانب خدا است بقلب سالک بدون آنکه سالک بتواند در نزول آنها بقلب خود یا برعکس در برطرف شدن آنها از قلب خود ادبی تأثیری داشته باشد .

بعقیده غالبی از بزرگان صوفیه از جمله جنید بغدادی « حال » بقا و دوام ندارد بلکه گاهی مثل آنکه برقی بزند پیدا میشود و از میان میرود بعضی دیگر از قبیل حارث محاسبی گفته اند که بقا و دوام « حال » ممکن است .

شیخ سعدی در باب دوم گلستان در اخلاق درویشان حکایتی باین مضمون نقل میکند که یکی از صلحای لبنان که بکرامات مشهور بود در جامع دمشق پایش بلغزید و بحوض در افتاد و بمشقت از آنجا رهائی یافت یکی از اصحاب او گفت که شیخ وقتی بروی دریا برفتی و قدمت تر نشدی امروز چه پیش آمد که نزدیک بود درین حوض هلاک شوی جواب داد مگر نشنیده که پیغمبر فرمود « لی مع الله وقت لایسهنی فیه ملک مقرب ولا نبی مرسل » و نگفت « علی الدوام » « وقتی بجبرئیل و میکائیل نپرداختی و دیگر وقت با حفضه و زینب در ساختن مشاهده الابرار بین التجلی والاستتار

مقبره شیخ ابونصر سراج باشد البته باید دانست که این مسئله حدسی بیش نیست و در تحقیقاتی که در محل نموده ام فائده تاریخی بدست نیامده بنابراین این حدس فقط منکی بقرائن سطحی است از قبیل اینکه « بیر » بمشایخ صوفیه و عرفا گفته میشود و « بالان دوز » ترجمه فارسی « سراج » است و اینکه مدفن ابونصر سراج را همه در طوس نوشته اند و ناحیه طوس دو محل معتبر داشته یکی طابران و دیگری نوغان و نام « طوس » بسجل فعلی مشهد یعنی دیه نوغان و بیرون آن اطلاق میشده است چنانکه مورخین مدفن هارون الرشید را « طوس » نوشته اند و نیز مدفن و مشهد حضرت علی بن موسی الرضا را « ارش طوس » ضبط کرده اند .

مینمایند و میربایند» و نیز شیخ سعدی بعد از همان حکایت در طی چند بیت کیفیت حال و عدم دوام و بقای آنرا ذکر میکند :

یکی پرسید از آن کم کرده فرزند	که ای روشن گهر پیر خردمند
ز مصرش بوی پیراهن شنیدی	چرا در چاه کنعانش ندیدی
بگفت احوال ما برق جهانت	دمی پیدا و دیگر دم نهانت
گاهی بر طارم اعلی نشینیم	گاهی بر پشت پای خود نبینیم
اگر درویش در حالی بماندی	سر دست از دو عالم بر فشاندی

برای اینکه فرق بین «مقامات» و «احوال» بخوبی روشن شود عین گفته هجویری را در این جا نقل میکنیم و آنگاه داخل در مبحث «مقامات» و «احوال» مختلف میشویم. هجویری در کتاب «کشف المحجوب» میگوید :

«الفرق بین المقام والحال بدانکه این دو لفظ مستعمل است اندر میان این طایفه و جاری اندر عباراتشان و متداول اندر علوم و بیان محققان و مر طالب را از علم این چاره نیست و این باب نه جای اثبات این حدتها بود اما چاره نبود از معلوم گردانیدن این اندرین محل والله اعلم بدانکه مقام برفع میم اقامت بود و بنصب میم محل اقامت این تفصیل و معنی در لفظ مقام سهواست و غلط در عربیت مقام بضم میم اقامت باشد و جای اقامت باشد و مقام بفتح میم قیام باشد و جای قیام نه جای اقامت بنده باشد اندر راه حق و حق گزاردن و رعایت کردن وی مر آن مقام را تا کمال آنرا ادراک کند چندانکه صورت بنده بر آدمی و روا نباشد که از مقام خود اندر گذرد بی از آنکه حق آن بگزارد چنانکه ابتداء مقامات توبه باشد آنگاه انابت آنگاه زهد آنگاه توکل و مانند این و روا نباشد که بی توبه دعوی انابت کند و بی زهد دعوی توکل کند و خدای تعالی ما را خبر داد از جبرئیل که وی گفت و ما عفا الاله مقام معلوم هیچکس نیست از ما الا که و را مقامی معلوم است و باز «حال» معنی باشد

که از حق بدل پیوندد بی آنکه از خود آنرا بکسب دفع توان کرد چون بیاید و یا بتکلف جذب توان کرد چون برود^۱. پس «مقام» عبارت بود از راه طالب و قدمگاه وی اندر محل اجتهاد و درجت وی بمقدار اکتسابش اندر حضرت حق تعالی و «حال» عبارت بود از فضل خداوند تعالی و لطف وی بدل بنده بی تعلق بجاهدت وی بدان از آنچه مقام از جمله اعمال بود و حال از جمله افضال و مقام از جمله مکاسب و حال از جمله مواهب پس صاحب مقام بمجاهدت خود قایم بود و صاحب حال از خود دفاعی بود قیام وی بحالی بود که حق تعالی اندر وی آفریند و مشایخ این جا مختلفند گروهی دوام حال روا دارند و گروهی روا ندارند و حارث محاسبی دوام حال روا دارد و گوید محبت و شوق و قبض و بسط جمله احوالند اگر دوام آن روا نباشدی نه محب محب باشدی و نه مشتاق مشتاق و تا این حال بنده را صفت نگردد اسم آن بر بنده واقع نشود و از آن است که وی رضا را از جمله احوال گوید و اشارت آنچه ابو عثمان گفت بر این است **منذ اربعین سنة ما اقامنی الله علی حال فکرهته** و گروهی دیگر حال را بقا و دوام روا ندارند چنانکه جنید گوید **الاحوال کالبروق فان بقیت فحدیث النفس احوال** چون بروق باشد که بنماید و نیاید و آنچه باقی شود نه حال بود که آن حدیث نفس و هوس طبع باشد و گروهی گفتند اندرین معنی **الاحوال کاسمها** یعنی انها **کما تحل بالقلب ازول** حال چون نام وی است یعنی اندر حال حلول بدل متصل بود و اندر ثانی حال زایل گردد و هر چه باقی شود صفت گردد و قیام صفت بر موصوف بود و باید که موصوف کاملتر از صفت وی باشد و این محال باشد و این فرق بدان آوردم تا اندر عبارات این طایفه و اندرین کتاب هر جا که حال و مقام بینی بدانی که مراد بدان چه چیز است و در جمله

۱- شیخ عطار در تذکرة الاولیا در شرح حال شیخ ابوالحسن خرقانی مینویسد: «نقل است که شیخ بك گفت امشب در فلان بیابان راه میزنند و چندین کس را مجروح گردانیدند و از آن حال پرسیدند راست همچنان بود و ای عجب همین شب سر بر سر شیخ بریدند و در آستانه او نهادند و شیخ هیچ خبر نداشت زنش که منکر او بود میگفت چه گوئی کسی را که از چندین فرسنگ خبر باز میدهد و خبرش نباشد که سر بر سر بریده باشند و در آستانه نهاده شیخ گفت آری آن وقت که ما آن میدیدیم برده برداشته بود و این وقت که سر را میکشند برده فرو گذاشته بودند».

بدان که رضا نهایت مقامات است و بدایت احوال و این محلی است که يك طرفش در کسب و اجتهاد است و یکی در محبت و غلبان آن و فوق آن مقام نیست و انقطاع مجاهدت اندر آن است پس ابتداء آن از مکاسب بود و انتهاء آن از مواهب کنون احتمال کند که آنکه اندر ابتدا رضاء خود بخود دید گفت مقام است و آنکه اندر انتها رضاء خود بحق دید گفت حال است» (کشف المحجوب چاپ ژو کوفسکی صفحه ۲۲۴-۲۲۶).

سالک در طریقت تا از همه مقامات نگذرد و خود را در هر مقامی قبل از ورود بمقام بالاتر تصفیه نکند و تکمیل ننماید و نیز «احوال» روحانی را که خداوند نصیب او فرموده تحصیل نکند و مرز آن‌ها را نچشد سیر او تمام نیست و بکمال نرسیده است. بعد از کامل کردن این مقامات و احوال است که سالک بمراحل و فضا های عالی تصوف میرسد که صوفیه مقام «معرفت» و «حقیقت» مینامند و در این مقام است که طالب «عارف» نامیده میشود و خود او این «عرفان» را در درون خویش احساس میکند و در این عوالم جانفزا است که «طالب» و «مطلوب» و «عارف» و «معروف» یکی میشوند و متحد میگرددند باین معنی که سالک چنان در خدا فانی میشود که از هستی او جز نامی باقی نمی ماند و باین نظر که هر چه در او هست «مطلوب» است میگویند «طالب» و «مطلوب» متحد شده اند.

مولانا رومی در مثنوی مکرر این موضوع را با شیرین ترین عبارات پرورانده است از جمله در دفتر پنجم مثنوی در طی حکایتی میگوید که معشوقی از عاشق پرسید که تو خود را دوست نرداری یا مرا گفت من از خود مرده ام و بتو زنده ام اگر خود را دوست دارم تو را دوست داشته و اگر تو را دوست داشته خود را دوست داشته ام :

گفت معشوقی بعاشق ز امتحان	در صبوحی کای فلان بن الفلان
مر مرا تو دوست نرداری عجب	یا که خود را باز گوی بوالکرب
گفت من در تو چنان فانی شدم	که پر م من از تو از سر تا قدم
بر من از هستی من جز نام نیست	در وجودم جز توای خوش کام نیست

همچو سر که در تو بحر انگبین
 پر شود او از صفات آفتاب
 پر شود از وصف خور و پشت و رو
 دوستی خور بود آن ای فقی
 هر دو جانب جز ضیاء شرق نیست
 تا بلعلی سنگ تو انور شود
 دم بدم می بین بقا اندر فنا
 وصف مستی میفزاید در سرت
 وصف لعلی در تو محکم میشود

زان سبب فانی شدم من این چنین
 همچو سنگی کوشود کل لعل ناب
 وصف آن سنگی نماید اندر او
 بعد از آن گردوست دارد خویش را
 اندرین دو دوستی خود فرق نیست
 جهد کن تا سنگیت کمتر شود
 صبر کن اندر جهاد و در عنا
 وصف هستی میرود از پیکرت
 وصف سنگی هر زمان کم میشود

بایزید بسطامی گفته :

« از بایزیدی بیرون آمدم چون مار از پوست پس نکه کردم عاشق و معشوق و عشق
 یکی دیدم که در عالم توحید همه یکی توان بود ». « از خدای بخدای رفتم تا ندا کردند
 از من در من که ای تو من یعنی بمقام الفناء فی الله رسیدم و گفت چند هزار مقامات
 از پس کردم چون نکه کردم خود را در مقام حزب الله دیدم یعنی بمعنی الله که آن کنه
 است راه نیست و گفت حق تعالی سی سال آینه من بود اکنون من آینه خودم یعنی
 آنچه من بودم نماندم که من و حق شریک بود چون من نماندم حق تعالی آینه خویش
 است اینک بگویم که آینه خویشم حق است که بزبان من سخن گوید و من در میان
 نایبید^۱ . و نیز از بایزید پرسیدند : « که راه بحق چگونه است گفت تو از راه
 برخیز که بحق رسیدی^۲ » .

بقول صاحب مرصاد العباد :

من و تو رفته و خدا مانده
 راست جنبید گران الحق گفت^۳

کی بود ما ز جدا مانده
 پس زبانی که راز مطلق گفت

۱- تذکرة الاولیا ج ۱ صفحه ۱۶۰ . ۲- نقل از همان کتاب صفحه ۱۶۸ .

۳- مرصاد العباد صفحه ۱۶۳ چاپ مرحوم آقا سید حسین شمس العرفا .

شیخ عطار در منطق الطیر میگوید :

نادرئی بر جاست در شرکت بتافت
چون دورئی بر خاست توحیدت بتافت
تو درو کم کرد توحید این بود
کم شدن کم کن که تفرید این بود
و خواجه حافظ در همین معنی فرموده است :

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست
تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز
اینک مناسب آن است که اندکی بتفصیل از چگونگی سیر سالک و سه قسمت آن یعنی
«طریقت» و «معرفت» و «حقیقت» گفتگو شود. بطوریکه گفته شد «مقامات»
سیر سالک در طریقت هفت است که ذیلاً از هر یکی از آنها بحث میشود

اول = توبه

توبه اولین مقام سیر طالب است و آن عبارت از يك نوع انقلاب حال و تحولی
است در طالب و ابتدای حیات تازهئی است. در ترجمه حال صوفیان بزرگ می بینیم
که غالباً در عالم خواب یا بعضی پیش آمدها در عالم بیداری از قبیل چیزهائی که بچشم
دیده یا بگوش شنیده یا بشحو دیگری احساس کرده اند بطوری آنها را منقلب ساخته
و برانگیزانده که از خط زندگی عادی منحرف شده سالک «طریقت» شده اند.

بعقیده صوفیه این پیش آمدها جذبهئی بوده که بآنها رسیده و مانند کوه کب
هدایتی آنها را براه صواب سوق داده است مثلاً بطوریکه قبلاً گفته شد ابراهیم ادهم
که در ابتدا از امرای بلخ بوده شبی بتفصیلی که در حلیة الاولیا و تذکره الاولیا وارد شده
بر تخت آرمیده بوده و هایشوئی بر بام قصر شنیده و چون از سبب جو یا شده گفته اند
شتر کم کرده ایم و در بام قصر میجوئیم ابراهیم با تعجب پرسیده که چگونه شتر کم
کرده را بر بام سرای من جستجو میکنید میگویند تو چگونه بر تخت ملاقات خدا
میطلبی و مولانا رومی همین حکایت را در مثنوی آورده است که :

طقطقی وهای و هوئی شب زبام	بر سر تختی شنید آن نیکنام
گفت با خود این چنین زهره کرا	گام های تند بر بام سرا
این نباشد آدمی هانا پری است	بانگ زد بر روزن قصر او که کیست
ما همی گردیم شب بهر طلب	سرفرو کردند قومی بوالعجب
گفت اشتر بام بر که جُست هان	هین چه میجوئید گفتند اشتران
چون همی جوئی ملاقات اله	پس بگفتندش که تو بر تخت و جاه

شیخ عطار در تذکره الاولیا در شرح حال بایزید بسطامی نوشته است : « نقل است که چون مادرش بدبیرستان فرستاد چون بسورق لقمان رسید و باین آیت رسید **ان اشکر لی ولوالدیک** خدای میگوید مرا خدمت کن و شکر گوی و مادر و پدر را خدمت کن و شکر گوی استاد معنی این آیت میگفت بایزید که آن بشنید بردل او کار کرد لوح بنهاد و گفت استاد مرا دستوری ده تا بخانه روم و سخنی با مادر بگویم استاد دستوری داد بایزید بخانه آمد مادر گفت یا طیفور بچه آمدی مگر هدیه آوردی یا عذری افتادست گفت نه که بآیتی رسیدم که حق میفرماید ما را بخدمت خویش و خدمت تو من در دو خانه کدخدائی نتوانم کرد این آیت بر جان من آمده است یا از خدایم در خواه تا همه آن نو باشم و یا در کار خدایم کن تا همه با وی باشم مادر گفت ای پسر ترا در کار خدای کردم و حق خویشتن بتو بخشیدم برو و خدایرا باش پس بایزید از بسطام برفت و سی سال در شام و شامات میگردید و ریاضت میکشید . . . » .

و نیز شیخ فریدالدین عطار در طی صحبت از جنید بغدادی شرحی مینویسد که مثال روشنی است برای بیداری و تذکر اشخاص مستعد بدست شیوخ و مرشد که بمنزله اطباء روحانی بوده اند و عین حکایت این است : « نقل است که سیدی بود که او را ناصری گفتندی قصد حج کرد چون ببغداد رسید بزیارت جنید رفت و سلام کرد جنید پرسید که سید از کجاست گفت از گیلان گفت از فرزندان کیستی گفت از فرزندان امیر المؤمنین علی رضی الله عنه گفت پدر تو دو شمشیر میزد یکی با کافران

و یکی با نفس ای سید که فرزند اوئی از این دو کدام کار فرمائی سید چون این بشنید بسیار بگریست و پیش جنید میغلطید گفت ای شیخ حج من اینجا بود مرا بخدای راه نمای گفت این سینه تو حرم خاص خدای است تا توانی هیچ تا محرم را در حرم خاص راه مده گفت تمام شد. حاصل آنکه چیزی که انسان را برمی انگیزاند تنبه و تدبیر و احساس بنقص خویش است همیشه انسان احساس بنقص کرد خود را محتاج بکمال می بیند این حس احتیاج با عدم استراحت خاطری که بآن منضم است حالتی در شخص بوجود می آورد که بحال «طلب» تعبیر میشود و مبدأ هر سیروسلوکی همین طلب است.

طالب در قدم اول سرگردان است زیرا چیزی که محرك او شده احتیاج بر رفع نقص است ولی نمیداند چگونه و از چه راه این نقص را برطرف سازد باین معنی که منظور و مطلوب او روشن نیست و با اطمینان قلب هدف خود را تشخیص نمیدهد بعد از آنکه طالب مرشد و راهبری یافت و باو دست ارادت داد «مرید» و چون براه افتاد «سالک» نامیده میشود.

بنابر این مبدأ نجات و آغاز سیر بطرف کمال «طلب» است و اگر چه خداوند فیاض است ولی شرط لازم استفاضه طلب است حافظ میگوید:

طیب عشق مسیحادم است و مشفق لیک چو درد در تو نبیند کرا دوا بکند
مولانا جلال الدین رومی در مجلد سوم مثنوی در طی حکایتی میگوید:

تو بهر حالی که باشی میطلب	آب میجو دائماً ای خشک لب
کان لب خشکت گواهی میدهد	کو باآخر بر سر منبع رود
خشکی لب هست پیغامی ز آب	که بمات آرد یقین این اضطراب
کاین طلبکاری مبارک جنبشی است	این طلب در راه حق مانع کشی است
این طلب مفتاح مطلوبات تست	این سپاه نصرت و رایات تست

این طلب همچون خروسی در صیاح
 گرچه آلت نیست تو میطلب
 هر که را بینی طلبکار ای پسر
 کز جوار طالبان طالب شوی
 گر یکی موری سلیمانی بجست
 هر چه داری تو ز مال و پیشه‌ئی
 چون نهادی در طلب پا ای پسر
 هین میباش ای خواجه یکدم بی طلب
 عاقبت جوینده یابنده بود
 در طلب چالاک شو و این فتح باب

میزند نعره که میآید صبح
 نیست آلت حاجت اندر راه رب
 یار او شو پیش او انداز سر
 و از ظلال غالبان غالب شوی
 منگرا در جستن او سست سست
 نی طلب بود اول و اندیشه‌ئی
 یافتی و شد میسر بی خطر
 تا بیابی هر چه خواهی ای عجب
 چونکه در خدمت شتابنده بود
 میطلب و الله اعلم بالصواب

راجع بانقلاب و آشفته‌گی مولانا جلال‌الدین رومی افلاکی روایت کرده که روزی مولانا در حالیکه از مدرسه پنجه فروشان قونیه بیرون آمده و بر استری سوار شده با اتفاق جماعتی از طلاب علم میگذشت شمس تبریزی با او برخورد پرسید که بایزید بسطامی بزرگتر است یا محمد بن عبدالله مولانا گفت این چه سئوالی است محمد خاتم‌النبیین است چگونه میتوان با یزید را با او مقایسه کرد شمس الدین تبریزی گفت پس چرا پیغمبر میفرماید «ما عرفناك حق معرفتك» و بایزید بسطامی میگوید «سجانی ما اعظم شانی» مولانا بطوری آشفته شد که از استری افتاد و مدهوش شد چون بهوش آمد با شمس بمدرسه رفت و تا چهل روز در حجره‌ئی با او خلوت داشت.

با بگفته دولت‌شاه شمس از مولانا پرسید غرض از آموختن علم چیست مولانا گفت فرا گرفتن آداب شریعت شمس گفت اینها همه الفاظ است مولانا گفت تو بگو شمس گفت علم آن است که ترا بمعلوم رساند و این بیت سنائی را خواند که :

علم کز تو ترا نه بستاند
 جهل از آن علم به بود صد بار

این جواب مولانا را منقلب و حیران ساخت چندانکه دست از قیل و قال مدرسه برداشت^۱.

در کتب بزرگان صوفیه و تراجم احوال عرفا نظیر این حکایات فراوان است که همه از نظر معرفه النفس و آغاز شوریدگی و انقلاب حال بعضی از اشخاص مستعد و پرشور بسیار مهم است.

صوفیه «توبه» را باین شکل تعریف کرده اند که بیداری روح است از غفلت و بیخبری بطوریکه گناهکار از راههای ناصوابی که می پیماید خبردار میشود و از گذشته بدخود منزجر میگردد ولی فقط تذکر و تنبیه کافی نیست که تائب شمرده شود مگر آنکه توبه کار بکلی آن معصیت یا معاصی را که مرتکب بوده و متذکر شده رها نماید و باضافه با کمال اهتمام مصمم شود که باز نگردد و آن معاصی برنگردد و البته اگر نتواند بنذر و عهد خود وفا کند دو باره باید بخود آمده و بخدا آورد زیرا عفو و اولایتناهی است و بقول شیخ عطار در منطق الطیر تو یقین میدان که صد عالم گناه از تف یک توبه بر خیزد ز راه یکی از صوفیه هفتاد بار تائب شد و هفتاد بار توبه خود را شکست تا آنکه بالاخره بتوبه دائمی موفق شد^۲.

شیخ عطار در منطق الطیر میگوید:

گر نبودی مرد تائب را قبول	کی بدی هر شب برای او نزول
گر گنه کردی در او هست باز	توبه کن کاین در نخواهد شد فر از
گر در آئی از در صدقی دمی	صد فتوح پیش باز آید همی ^۳

۱- رجوع شود برساله فاضل محترم آقای بدیع الزمان فروزان فر در تحقیق احوال و زندگانی مولوی.

۲- کشف المحجوب چاپ ژوکوفسکی صفحه ۳۸۴.

۳- مولانا رومی در مجلد چهارم منتهی میگوید که در توبه همیشه بازو گشوده است: توبه را از جانب مغرب دری باز باشد تا قیامت بروری

تائب باید بهر اندازه‌ئی که مقدور باشد آنهائی را که از او بدی دیده‌اند راضی کند و زحمتی را که بآنها رسانیده جبران نماید.

جنید بغدادی گفته: «توبه را سه معنی است اول ندامت دوم عزم بر ترك معاودت سوّم خود را ياك كردن از مظالم و خصومت»^۱ ذوالنون مصری گفته: «توبه عوام از گناه است و توبه خواص از غفلت و گفت توبه دو قسم است توبه انابت و توبه استجاب است توبه انابت آن است که بنده توبه کند از خوف عقوبت خدای و توبه استجاب آن است که توبه کند از شرم کرم خدای و گفت بر هر عضوی توبه است توبه دل نیت كردن است بر ترك حرام و توبه چشم فرو خوابانیدن است چشم را از محارم و توبه دست ترك گرفتن است در گرفتن مناهي و توبه پای ترك رفتن است بمالاهی و توبه گوش نگاه داشتن است گوش را از شنودن اباطیل و توبه شکم خوردن حلال است...»^۲

سهل بن عبدالله تستری گفته: «اول توبه اجابت است پس انابت است پس توبه است پس استغفار اجابت بفعل بود و انابت بدل و توبه به بیت واستغفار از تقصیر»^۳.

و نیز او گفته است: «توبه فريضة ايست بر بنده بهر نفسی خواه خاص خواه عام خواه مطيع باشی خواه عاصی».

بعقیده بزرگان صوفیه توبه نتیجه فضل و رحمت الهی است که شامل حال گناهکار میشود که: «ويختص بر حمته من يقاء خاص گردانم بر حمت خویش هر کرا خواهم واسطه و علل و اسباب از میان برداشته است تا بداند که عطاء محض است»^۴

- | | |
|--------------------------------|--------------------------------|
| تا ز مغرب بر زند سر آفتاب | باز باشد آن دراز وی سر متاب |
| هست جنت را ز رحمت هست در | يك در توبه است زان هشت ای پسر |
| این همه که باز باشد که فراز | وان در توبه نباشد جز که باز |
| هین غنیمت دار در باز است زود | رخت آنجا کش بکوری حدود |
| ۱- تذکرة الاولیا ج ۲ صفحه ۳۲. | ۲- تذکرة الاولیا ج ۱ صفحه ۱۲۸. |
| ۳- تذکرة الاولیا ج ۱ صفحه ۲۶۳. | ۴- تذکرة الاولیا ج ۱ صفحه ۱۴. |

باین معنی که توبه نتیجه توجهی است که از خالق بمخلوق میشود نه توجه مخلوق بخالق.

تا که از جانب معشوق نباشد کشتی کوشش عاشق بیچاره بجائی نرسد. شخصی بر اربعه عدویه گفت: «کسی گناه بسیار دارد اگر توبه کند در گذارد گفت چگونه توبه کند مگر خدایش توبه دهد و در گذارد» و نیز اربعه گفته «اگر ما بخود توبه کنیم بتوبه دیگر محتاج باشیم»^۱.

یکی از نکات مهمی که در بین پیروان طریقت مورد بحث واقع شده این است که آیا توبه کتمنده پس از توبه از گناه یا گناهایی که مرتکب بوده باید آن گناه را در خاطر داشته باشد یا فراموش کند.

جماعتی از مشایخ از قبیل سهل بن عبدالله بر آنند که «هرگز گناه کرده را فراموش نکنی و پیوسته اندر تشویر آن باشی تا اگر چه عمل بسیار داری بدان معجب نگردی از آنچه حسرت کردار بد مقدم بود بر اعمال صالح»^۲.

جنید بغدادی و جماعتی از پیشروان صوفیه بر آنند که «توبه آن باشد که گناه را فراموش کنی از آنچه نایب محب بود و محب اندر مشاهدت بود و اندر مشاهدت جفا جفا باشد چند گاه با جفا باشد و باز چند گاه با ذکر جفا و ذکر جفا از وفا حجاب باشد و رجوع این خلاف اندر خلاف مجاهدت و مشاهدت بسته است»^۳.

علت این اختلاف عقیده این است که سهل بن عبدالله نائب را قائم بخود می‌شمارد و بنا بر این فراموشی گناه را غفلت میدانند در حالی که جنید توبه کار را قائم بخدا می‌شمارد و بنا بر این بعد از رفتن صفت تذکر بگناه را روا نمیدارد زیرا بعقیده او توبه کار باید از خودی خود یاد نکند تا چه رسد بگناهی که وقتی مرتکب شده است. در مثنوی^۴ مولانا جلال الدین رومی در داستان پیر چنگی وقتی که او توبه

۱- تذکرة الاولیا ج ۱ صفحه ۶۷.

۲- کشف المحجوب چاپ ژوکوفسکی صفحه ۳۸۱.

۳- مجلد اول مثنوی چاپ

علاءالدوله صفحه ۵۸.

میکند و گریه و زاری مینماید عمر باو میگوید گریه مقام هستی است و باید بمقام
استغراق در آمد :

پس عمر گفتش که این زاری تو هست هم آثار هشیاری تو
بعد از آن او را از آن حالت براند زاعتذارش سوی استغراق خواند
هست هشیاری زیاد ما مضی ماضی و مستقبلت پرده خدا
آتشی برزن بهر دو تابکی پر گره باشی از این هردو چونی
تا گره باقی بود همراه نیست همنشین آن لب و آواز نیست
ای خبر هات از خبر ده بیخبر توبه تو از گناه تو بتر
راه فانی گشته راهی دیگر است زانکه هشیاری گناهی دیگر است
ای تو از حال گذشته توبه جو کی کنی توبه از این توبه بگو

جنید گفته است که از همه کتابهائی که خوانده ام مرا چندان فائدهئی نبود
که اندرین بیت :

اذا قلت ما اذنبت قلت مجيبة حياتك ذنب لا يقاس به ذنب

و مقصود او این است که توبه حقیقی و واقعی آن است که توبه کار جز خدا هر چیز را
فراموش کند زیرا تذکر بگناه تذکر بهستی خود است و تذکر بهستی خود از بزرگترین
حجابهای سالک است و از خود بینی و خود خواهی که کفر طریقت است حکایت
میکند بقول خواجه حافظ :

فکر خود و رای خود در عالم رندی نیست کفر است در این مذهب خود بینی و خود رانی

البته در هر یکی از فرق صوفیه خواص و عوامی هست و این اصل فراموش کردن
گناه ممکن است در بین خواص مصداق پیدا کند و اصل مفیدی هم باشد در حالیکه
در بین عوام و مبتدیان مصداق پیدا نمیکند و فائدهئی هم ندارد و برعکس شاید تذکر
بگناهی که قبلاً داشته و شکر بر خلاصی یافتن از آن مفید باشد .

چون در مقامات طریقت توبه اولین مقامات و نقطه شروع سیر و سلوک است مناسب چنان است که اندکی بتفصیل در آن بحث شود و باین منظور عین عبارات هجویری را ذیلاً نقل میکنیم .

هجویری در کشف حجاب چهارم در طی صحبت از پاکیزگی میگوید :

« چون کسی بظاهر قصد خدمت کند باید که بظاهر طهارت کند و چون باطن قصد قربت کند باید که طهارت باطن کند طهارت ظاهر بآب و از آن باطن بتوبه و رجوع کردن بدرگاه حق تعالی کنون من حکم توبه با متعلقانش را بشرح بیارم تا حقیقت آن ترا معلوم گردد ان شاء الله بدانکه اول مقام سالکان طریق حق توبه است چنانکه اول درجه طالبان خدمت طهارت کما قال الله تعالی یا ایها الذین آمنوا توبوا الی الله توبه نصوحاً و نیز گفت و توبوا الی الله جمیعاً و رسول گفت ما من شیئی احب الی الله من شائب تائب نیست چیزی بر خداوند تعالی دوست تر از جوانی توبه کرده و نیز گفت التائب من الذنب کمن لا ذنب له ثم قال اذا احب الله عبداً لم یضره ذنب ثم تلا ان الله یحب التوابین تائب از گناه بیگناه شود و چون خدای تعالی بنده را دوست دارد گناه وی را زیان ندارد گفتند علامت توبه چیست گفتا ندامت اما آنچه گفت گناه هر دوستان را زیان ندارد یعنی بنده بیگناه کافر نشود و در ایمانش خلل در نیاید و چون سرمایه را گناه زیان ندارد زیان معصیتی که عاقبت آن نجات باشد بحقیقت زیان نباشد و بدانکه توبه اندر لغت بمعنی رجوع باشد چنانکه گوید تاب ای رجوع پس باز گشتن از نهی خداوند تعالی بدانچه خوب است از امر خداوند تعالی حقیقت توبه بود و پیغمبر گفت الندم توبه پشیمانی توبه باشد و این لفظی است که شرایط توبه بجملة اندرین مودع است از آنچه یک شرط توبه را اسف است بر مخالفت و دیگر اندر حال ترك زلت و سه دیگر عزم تا کردن بمعادیت بمعصیت و این هر سه شرط اندر ندامت بسته است که چون ندامت بحاصل آمد اندر دل این دو شرط دیگر تبع آن باشد و ندامت را سه سبب باشد چنانکه توبه راسه شرط یکی

چون خوف عقوبت بر دل سلطان شود و اندوه گردارها بر دل صورت گیرد ندامت حاصل
آید و دیگر آنکه ارادت نعمت بر دل مستولی شود معلوم گردد که بفعل بد و نافرمانی آن
نیابد از آن پشیمان شود بامید آنکه بیابد و سه دیگر شرم خداوند شاهد شود و از مخالفت
پشیمان گردد پس یکی از این سه تایب بود و یکی مُنیب و یکی اوّاب و توبه را سه
مقام است یکی توبه و دیگر انابت و سه دیگر اوبت توبه خوف عقاب را انابت طلب
ثواب را اوبت رعایت فرمان را از آنچه توبه مقام عامه مؤمنان است و آن از کبیره بود
لقله تعالی یا ایها الذین آمنوا توبوا الی الله توبه نصوحاً و انابت مقام اولیاست
و مقربان لقله تعالی من خشى الرحمن بالغیب و جاء بقلب منیب و اوبه مقام انیب است
و مرسالن لقله تعالی نعم العبد انه اوّاب پس توبه رجوع از کبایر بود بطاعت و انابت
رجوع از صغایر بمحبت و اوبه رجوع از خود بخداوند تعالی فرق میان آنکه از فواحش
باو امر رجوع کند و از آن آنکه از لمم و اندیشه بمحبت رجوع کند و میان آنکه
از خودی خود بحق رجوع کند ظاهر است و اصل توبه از زواج حق تعالی باشد
و بیداری دل از خواب غفلت و دیدن عیب حالی و چون بنده تفکر کند اندر سوء
احوال و قبح افعال خود و از آن خلاص جوید حق تعالی اسباب توبه بر وی سهل گرداند
و ویرا از شومی معصیت وی برهاند و بحالات طاعت برساند و روا باشد که بتزكك اهل
سنت و جماعت و جمله مشایخ معرفت که کسی از يك گناه توبه کند و گناهان دیگر
میکنند خداوند تعالی بدانچه وی از آن يك گناه باز بود دست ویرا ثواب دهد و باشد
که بمرکات آن از گناهان دیگرش باز آرد چنانکه شخصی میخواره و زانی باشد از زنا
توبه کند و برمی خوردن مصر مییابد توبه وی از آن يك گناه درست باشد باز نکابش
بر این گناه دیگر و بهشمیان از معتزله گویند اسم توبه درست نیاید جز بر کسی که از همه
کبایر مجتنب باشد و این قول محال است از آنچه بر هر معاصی که بنده بکند ویرا بدان
عقوبت بود و چون بتزكك نوع بگوید از عقوبت آن ایمن شود لامحاله بدان تایب
بود و نیز کسی اگر بعضی از فرائض بکند و بعضی دست باز دارد لامحاله بدانچه میبکند

و بر اثواب باشد چنانکه بر آنکه می بکشد عقاب باشد و اگر کسی را آلت معصیت موجود
 نباشد و اسباب آن مهیانه از آن توبه کند تائب بود از آنچه توبه را يك ركن ندامت
 بود که ویرا بدان توبه بر گذشته ندامت حاصل آید و اندر حال از آن جنس معصیت
 معرض است و عزم دارد که اگر آلت موجود گردد و اسباب مهیا من هرگز بر این
 معصیت باز نگردم و مشایخ مختلفند اندر وصف توبه و صحت آن سهل بن عبدالله باجماعی
 رحمهم الله بر آنند که التوبة ان لاتنسی ذنبتك توبه آن باشد که هرگز گناه کرده را
 فراموش نکنی و پیوسته اندر تشویر آن باشی تا اگر چه عمل بسیار داری بدان معجب
 نگردی از آنچه حسرت کردار بد مقدم بود بر اعمال صالح و هرگز این کس معجب نشود
 که گناه فراموش نکند و باز جنید و جماعتی رحمهم الله بر آنند که التوبة ان تنسی ذنبتك
 توبه آن باشد که گناه را فراموش کنی از آنچه تائب محب بود و محب اندر مشاهدت
 بود و اندر مشاهدت ذکر جفا جفا باشد چند گاه با جفا باشد و باز چند گاه با ذکر جفا
 و ذکر جفا از وفا حجاب باشد و رجوع این خلاف اندر خلاف مجاهدت و مشاهدت بسته
 است ذکر این در مذهب سهلیان باید جست آنکه تائب را بخود قایم گویند نسیان ذنب
 ویرا غفلت داند و آنکه بحق قایم گویند ذکر ذنب ویرا شرك نماید و در جمله اگر تائب
 باقی الصفه باشد عقده اسرارش حل نگشته باشد و چون فانی الصفه باشد ذکر صفت ورا
 درست نیاید موسی گفت ثبت الیک در حال بقاء صفت و رسول گفت لا احصى ثناء عایک
 در حال فناء صفت فی الجملة ذکر و وحشت اندر محل قربت و وحشت باشد و تائب را باید
 که از خودی خود یاد نیاید گناهش چگونه یاد آید و بحقیقت یاد گناه گناه بود از
 آنچه محل اعراض است و هم چنانکه گناه محل اعراض است یاد آن هم محل اعراض
 باشد و ذکر غیر آن هم چنان و چنانکه ذکر جرم جرم باشد نسیان او هم جرم بود از
 آنچه تعلق ذکر و نسیان هر دو بتوبه باز بسته است جنید گفت که کتب بسیار بر خواندم
 مرا چندان فایده نبود که اندرین بیت

حياتك ذنب لا يقاس به ذنب

اذا قلت ما اذنبت قالت مجيبة

چون وجود دوستی اندر حضرت دوستی جنایت بود و صفش را چه قیمت بود
وفی الجملة توبه تایید ربانی بود و معاصی فعل جسمانی چون بردل ندامت اندر آید بر تن
هیچ آلت نماند که ندامت دل را دفع کند چون در ابتدا فعل وی دافع توبه نبود چون
بیامد اندر آنها نیز فعلش حافظ توبه نباشد و خداوند گفت عز و جل فتاب علیه انه
هو التواب الرحیم و مر این را در نص کتاب نظایر بسیار است تا حدی که از معروفی
بائیات کردن حاجت نیاید پس توبه بر سه گونه باشد یکی از خطا بصواب و دیگر از صواب
باصوب و سه دیگر از صواب خود بحق از خطا بصواب بود لقوله تعالی و الذین اذا فعلوا
فاحشة او ظلموا انفسهم ذكروا لله فاستغفروا الذنوبهم الایة و از صواب باصوب
آنکه موسی گفت ثبت الیک و از خود بحق کما قال النبی و انه لیغان علی قلبی وانی
لاستغفر الله فی کل یوم سبعین مرة ارتکاب خطا زشت و مذموم است و رجوع از خطا
بصواب خوب و محمود و این توبه عام است و حکم این ظاهر است و تا صوب باشد باصواب
قرار گرفتن و رقت است و حجاب و رجوع از صواب باصوب اندر درجه اهل همت ستوده
و این توبه خاص است و محال باشد که خواص از معصیت توبه کنند ندیدی که همه عالم
اندر حسرت رؤیت خدای عز و جل میسوختند و موسی از آن توبه کرد از آنچه رویت
باختیار خواست و اندر دوستی اختیار آفت بود ترك آفت اختیار وی مر خلق را ترك
رویت نمود و رجوع از خود بحق در درجه محبت است یا چنانکه از آفت مقام اعلی
از وقوف بر مقام عالی توبه کند و از دیده مقامات و احوال نیز توبه کند چنانکه
مقامات مصطفی مردم بر ترقی بود چون بمقام برتر میرسید از مقام فروتر استغفار میکرد
و از دیدن آن مقام توبه بجای آورد . بدانکه توبه را شرط تایید نیست از بعد آنکه عزم
بر رجوع ناکردن بمعصیت درست باشد اگر تایی را فترتی افتد و بمعصیت باز گردد بغیر
صحت عزم رجوع اندر آن ایام گذشته حکم و ثواب توبه یافته باشد و از مبتدیان
و تائبان این طایفه بودند که توبه کردند و باز فترت افتادشان و بخرابی باز گشتند آنگاه
بحکم تنبیهی بدر گاه آمدند تا یکی از مشایخ رحمهم الله گفته است که من هفتاد بار توبه

کردم و باز بمعصیت باز گشتم تا هفتاد و یکم بار استقامت یافتم^۱. ذوالنون مصری گوید
 توبه العوام من الذنوب و توبه الخواص من الغفلة توبه عام از گناه باشد و توبه خاص
 از غفلت از آنچه عام را از ظاهر حال پرسند و خواص را از تحقیق معاملات از آنچه
 غفلت مرعوم را نعمت است و مر خواص را حجاب. ابو حفص حداد گوید ليس للعبد
 في التوبة شيء لان التوبة اليه لانه از توبه به بنده هیچ چیز نیست از آنچه توبه از
 حق به بنده است نه از بنده بحق و بدین قول باید که تا توبه مکاتب بنده نباشد که
 موهبتی باشد از مواهب حق سبحانه و تعالی و تعلق این قول بمذهب جنید باشد و ابو الحسن
 بوشنجه گوید در توبه اذا ذكرت الذنب ثم لا تجد حلاوته عند ذكره فهو التوبة
 چون گناه را یاد کنی و از یاد کردن آن در دل لذتی نیابی آن توبه باشد از آنچه ذکر
 معصیت یا بحسرتی بود یا بارادتی چون کسی بحسرت و ندامت معصیت خود یاد کند
 تایبی باشد و هر که بارادت معصیت یاد کند عاصی باشد از آنچه در فعل معصیت چندان
 آفت نباشد که اندر ارادت از آنکه فعل آن یکزمان بود و ارادتش همیشه پس آنکه
 یکساعت بتن با معصیت بود نه چنان باشد که روز و شب بدل با آن صحبت کند. ذوالنون
 مصری گوید توبه دو گونه باشد یکی توبه انابت و دیگری توبه استجاب توبه انابت آن بود
 که بنده توبه کند از خوف عقوبت خدای تعالی و توبه استجاب آنکه توبه کند از شرم
 کرم خدای عز و جل تولد خوف از کشف جلال بود و از آن حیا از نظاره جمال پس
 یکی در جلال از آتش خوف ری میسوزد و یکی اندر جمال نور از نور حیا میفروزد
 یکی از این در سکر آن بود و دیگری مدهوش اهل حیا اصحاب سکر بودند و اهل خوف
 اصحاب صحو و سخن در این دراز است من کوتاه کردم خوف تطویل را.^۲

۱- کشف المحجوب چاپ ژوکوفسکی صفحه ۳۷۸.

۲- کشف المحجوب چاپ ژوکوفسکی صفحه ۳۸۴.

مرشد یا ولی

توبه کار بعد از توبه باید پیرو و مطیع کسی شود که او را راهبری نماید و با اصطلاح صوفیه باید مرشدی انتخاب کند.

این مرشد با سامی مختلف نامیده میشود از قبیل «پیر» و «ولی» و «شیخ» و «قطب»^۱ و «دلیل راه» و شخصی است که تجربه و علم کافی دارد و خود بحق و اصل شده است.

مولانا عبدالرحمن جامی در نفحات الانس در باب ولایت و ولی میگوید: «ولایت مشتق است از ولی و آن بر دو قسم است ولایت عامه و ولایت خاصه ولایت عامه مشترک است میان همه مؤمنان قال الله تعالی الله ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النور و ولایت خاصه مخصوص است بواصلان از ارباب سلوک و هی عبارة عن فناء العبد فی الحق و بقائه به فالولی هو الفانی فیهِ و الباقی به و فنا عبارت است از نهایت سیر الی الله و بقاء عبارت است از هدایت سیر فی الله چه سیر الی الله وقتی منتهی شود که بادیة وجود را بقدیم صدق یکبارگی قطع کند و سیر فی الله آنگاه متحقق شود که بنده را بعد از فناء مطلق وجودی و ذاتی مظهر از لوث حدثان ارزانی دارد تا بدان در عالم انصاف باوصاف الهی و تخلق باخلاق ربانی ترقی کند ابوعلی جوزجانی گوید رحمه الله الولی هو الفانی من حاله و الباقی فی مشاهدة الحق لم یکن له عن نفسه اخبار و لامع غیر الله قرار ولی آن بود که فانی بود از حال خود و باقی بود بمشاهدة حق ممکن نباشد مراورا که از خود خبر دهد و باغیر خداوند بیارامد. ابراهیم ادهم رحمه الله علیه مردی را گفت خواهی که ولی باشی از اولیاء الله گفت بلی خواهم گفت لا ترغب

۱- با اصطلاح متأخرین صوفیه «شیخ» کسی است که در مراحل طریقت کامل شده باشد و بتواند مبتدیان را دستگیری و راهنمایی کند «شیخ» چون به مراحل عالی کمال برسد و در کمال استغناء تام پیدا کند «قطب» نامیده میشود.

فی شئی من الدنیا و الآخرة و افرغ نفسك لله تعالى و اقبل بوجهك علیه بدنیا و عقبی رغبت مکن که رغبت باینها اعراض بود از حق سبحانه و تعالی و فارغ کن مر خود را از برای دوستی خداوند و دنیا و عقبی را در دل راه مده و روی دل بحق آر و چون این اوصاف در تو موجود شد وّلی باشی».

برای اینکه اهمیت مقام وّلی و پیر در تصوف روشن شود^۱ بهترین وسیله استشهاد از بزرگان صوفیه است از جمله مولانا رومی در مثنوی که یکی از بزرگترین شاهکارهای آثار ادبی ایران و بلاشک جامع ترین و عالیترین و دلیلیترین آثار متصوفه اسلام است در موارد عدیده وّلی را به تعبیرات گوناگون وصف میکند از جمله میفرماید:

پس بهر دوری ولیّی قائم است	تا قیامت آزمایش دائم است
هر که را خوی نکو باشد برست	هر کسی کوشیشه دل باشد شکست
پس امام حی قائم آن ولی است	خواه از نسل عمر خواه از علی است
مهدی و هادی وی است ای راه جو	هم نهان و هم نشسته پیش رو
او چو نور است و خرد جبریل او	آن وّلی کم از او قنبدیل او
و آنکه زین قنبدیل کم مشکوّه است	نور را در مرتبت ترتیب هاست
ز آنکه هفصد پرده دارد نور حق	پرده های نوردان چندین طبق
از پس هر پرده قومی را مقام	صف صفند این پرده هاشان تا امام

۱- نیکلسن در مقدمه انگلیسی ترجمه منتخبات دیوان شمس تبریزی میگوید همانطور که فلاطین تعلیم میداد که « هستی مطلق » یعنی خدا بکلی از حیز ادراک بشر خارج است و این عقیده سبب شد که نو افلاطونیان و پیروان آنها در بین فلاسفه کلیسا معتقد بواسطه های بین خدا و خلق شوند و عقیده بارواج و فرشتگان و اولیا و قدسین رسوخ کامل یافت زیرا عقیده باین وسائط که در حکم نردبان های نورانی بین آسمان و زمین بودند حال یأس صرفی را که حکمت نو افلاطونی تعلیم میداد تعدیل میکرد صوفیه هم مثل آنها بسا شخصی بنام قطب و شیخ و مرشد و پیر متوسل بودند و میگفتند که اگر انسان بخود وا گذارده شود گمراه خواهد شد ، غلو در مقام پیر و مرشد بسیار بود باین معنی که او را روحاً متحد با خدا شمرده اعمال او را اعمال خدا میدانستند و هر چه از او صادر میشد بدون چون و چرا بجا و صواب شمرده میشد .

و نیز میگوید :

« سایه یزدان بود بنده خدا
دامن او گیر و رو تو بیگمان
کیف مد الظل نقش اولیاست
اندر این وادی مروی این دلیل
روز سایه آفتابی را بیاب
ره ندانی جانب این سور و عرس

و نیز میگوید :

قطب شیر و صید کردن کار او
تا توانی در رضای قطب کوش
چون بر نبرد بینوا گردند خلق
ز آنکه جمله خلق باقی خواراوست
او چو عقل و خلق چون اجزای تن
قطب آن باشد که گرد خود تند

و نیز در دفتر اول مثنوی « در صفت پیر و مطاوعت وی » میگوید :

پیر را بگزین که بی پیر این سفر
آن رهی که بارها تو رفته
پس رهی را که ندیدیستی تو هیچ
گر نباشد سایه او بر تو گول
غولت از راه افکند اندر گزند
از نپی بشنو ضلال رهروان
صد هزاران ساله راه از جاده دور

مردۀ این عالم و زنده خدا
تا رهی از آفت آخر زمان
کو دلیل نور خورشید خداست
لا احب الا فلین گو چون خلیل
دامن شه شمس تبریزی بتاب
از ضیاء الحق حسام الدین پیرس

باقیان این خلق باقی خوار او
تا قوی گردد کند در صید جوش
کز کف عقل است چندین رزق خلق
این نگهدار دل تو صید جوست
بسته عقل است تدبیر بدن
گردش افلاک گرد او زند

هست پس پر آفت و خوف و خطر
بی قلاووز اندر آن آشفته
هین مرو تنها ز رهبر سر همیچ
پس ترا سرگشته دارد بانگ غول
از تو داهی تر درین ره پس بدند
که چسان کرد آن بلیس بدروان
بردشان و کردشان ادبار و عور

هر که او بی‌مرشدی در راه شد
با هوا و آرزو کم باش دوست
این هوا را بشکند اندر جهان

گفت پیغمبر علی را کای علی
لیک بر شیر می‌کن هم اعتماد
هر کسی گر طاعتی پیش آورند
نو تقرّب جو بعقل و سرّ خویش
اندر آ در سایه آن عاقلی
پس تقرّب جو بدو سوی اله
زانکه او هر خار را گلشن کند
ظل او اندر زمین چون کوه قاف
دستگیر و بنده خاص اله
گر بگویم تا قیامت نعت او
آفتاب روح نبی آن فلک
در بستر روپوش گشته است آفتاب

او زغولان گمره و در چاه شد
چون یضلك عن سبیل الله اوست
هیچ چیزی همچو سایه هم‌رهان

شیر حقی پهلوانی پر دلی
اندر آ در سایه نخل امید
بهر قرب حضرت بیچون و چند
نی چو ایشان بر کمال و بر خویش
کش نتاند برد از ره ناقلی
سر میبچ از طاعت او هیچ‌گاه
دیده هر کور را روشن کند
روح او سیمرغ بس عالی طواف
طالبانرا میبرد تا پیشگاه
هیچ آنرا غایت و مقطع مجو
که ز نورش زنده‌اند انس و ملک
فهم کن والله اعلم بالصواب

در جای دیگر در بیان دعای عارف واصل می‌گوید دعا و درخواست عارف واصل از حق
در حکم درخواست حق است از خود بدلیل اینکه خداوند درباره عارف و اصل فرموده
که «كنت له سمعاً وبصراً ولساناً ویداً» و نیز بآیه قرآن استشهاد می‌جوید که :
«مارمیت اذرمیت ولكن الله رمی» از جمله می‌گوید :

کان دعای شیخ نبی چون هر دعاست
چون خدا از خود سؤال و کد کند
فانی است و گفت او گفت خداست
پس دعای خویش را چون رد کند

شیخ فریدالدین عطار در مثنوی منطق الطیر که یکی از کتابهای بسیار با حال و ذیقیمت

صوفیه است بعد از آنکه شرح مجمع مرغان را برای طلب سیمرغ میدهد میگوید که همه مرغان بعد از مشاوره بسیار تصمیم گرفتند که در طلب سیمرغ روان شوند و در این موقع که عزم راه کردند اولین فکر اینها این شد که باید « راهبر » و « پیشوائی » انتخاب کنند.^۱

عزم ره کردند عزمی بس درست	از برای ره سپردن گشته چست
جمله گفتند این زمان ما را بنقد	پیشوائی باید اندر حل و عقد
تا بود در راه ما را رهبری	زانکه نتوان یافت راه خودسری
در چنین ره صاحبی باید شکر ف	تا توان بگذشت از این دریای ژرف
حاکم خود را بجان فرمان بریم	جز بحکم و امر او ره نسپریم

سالک چون ولی و مرشد خود را انتخاب کرد و دست ارادت باو سپرد باید چشم بسته مطیع او باشد و بدون چون و چرا اوامر او را واجب الطاعة بشمرد بقول حافظ :

بمی سجاده رنگین کن گرت پیرمغان گوید که سالک بیخبر نبود ز راه و رسم منزلها
 باین معنی که تردید و تأمل در اجرای اوامر مرشد و ولی و تصور خطا و اشتباه برای او کفر طریقت است .

مولانا جلال الدین رومی در دفتر دوم مثنوی در حکایتی میگوید :

آن یکی يك شيخ را تهمت نهاد	کاو بد است و نیست بر راه رشاد
شارب خمر است و سالوس و خبیث	مر مریدانرا کجا باشد مغیث
آن یکی گفتش ادب را هوش دار	خرد نبود این چنین ظن بر کبار
دور از او و دور از اوصاف او	که ز سیلی تیره گردد صاف او
این چنین بهتان منه بر اهل حق	کاین خیال تست بر گردان ورق
این نباشد و بود ای مرغ خاک	بجر قلزم را ز مرداری چه باک
نیست دون القلتین و حوض خرد	کش تواند قطره از کار برد

آتش ابراهیم را نبود زیان
 واصلانرا نیست جز چشم و چراغ
 آن مرید شیخ بد گوینده را
 گفت تو خود را مزن بر تیغ نیز
 حوض با دریا اگر پهلوی زند
 نیست بحری کلو کران دارد که تا
 بحر را حد است و اندازه بدان
 پیش بیحد هر چه محدودست لاست
 کفر و ایمان نیست آن جائیکه اوست
 این فناها پرده آن وجه گشت
 پس سر این تن حجاب آن سراسر است
 کیست کافر غافل از ایمان شیخ
 و نیز در حکایت دیگری در همین مجلد دوم میگوید :

هر که نمرودی است گو میترس از آن
 از دلیل و راهشان باشد فراغ
 آن بکفر و کمرهی آکنده را
 هین مکن با شاه و با سلطان ستیز
 خویش را از بیخ هستی بر کند
 تیره گردد او ز مردار شما
 شیخ و نور شیخ را نبود کران
 کل شیئی غیر وجه الله فناست
 ز آنکه او متفاوت و این دورنگ و پوست
 چون چراغی خفیه اندر زیر طشت
 پیش آن سر این سرتن کافر است
 کیست مرده بیخبر از جان شیخ

یا رسول الله تو پیدا و نهفت
 میروود در خانه تا پاك و دنی
 کرد مستعمل بهر جا که رسید
 هر کجا روی زمین بگشای راز
 حق نجس را پاك گرداند بدان
 پاك گردانید تا هفتم طبق
 ورنه ابلیسی شوی اندر جهان
 تو اگر شهدی خوری زهری بود
 لطف گشت و نور شد هر نار او

عایشه روزی به پیغمبر بگفت
 هر کجا باشد نمازی میکنی
 گرچه میدانی که هر طفل پلید
 بی مصلی میگزاردی تو نماز
 گفت پیغمبر که از بهر مهان
 رو که سجده گاه ما را لطف حق
 هان و هان ترك حسد کن با مهان
 کلو اگر زهری خورد شهدی شود
 کلو بدل گشت و بدل شد کار او

در دیوان خواجه حافظ نیز بعضی اشارات باین موضوع هست با آنکه خود حافظ

بگفته جامی در تفحات الانس معلوم نیست دست ارادت بکسی داده باشد ولی همانطور
 که جامی گفته سخنان حافظ بر مشرب این طایفه بغایت مطبوع افتاده است از جمله ایامات
 ذیل را در این موضوع از دیوان خواجه حافظ التقاط نموده در این جا نقل میکنیم :

گذار بر ظلمات است خضر راهی کو مباد کاش محرومی آب ما ببرد
 بکوی عشق منه بی دلیل راه قدم که من بخویش نمودم صدا هتمام و نشد
 سعی نابرده در این راه بجائی نرسی مزد اگر میطلبی طاعت استماد ببر
 من بسر منزل عنقا نه بخود بردم راه قطع این مرحله بامرغ سلیمان کردم
 قطع این مرحله بی همراهی خضر مکن ظلمات است بقرس از خطر گمراهی
 گذرت بر ظلمات است بجو خضر رهی که در این مرحله بسیار بود گمراهی
 نکر خود و رای خود در عالم رندی نیست کفر است در این مذهب خود بینی و خود رایی
 مگر خضر مبارک پی تواند که این تنها بدان تنها رساند

هجویری در کشف المحجوب در این موضوع میگوید :

« بدان قواک الله که این [ولایت] متداول است میان خلق و کتاب و سنت
 بدان ناطق است لقوله تعالی الا ان اولیاء الله لا خوف علیهم ولا هم یحزنون و نیز
 گفت نحن اولیاءکم فی الحیوة الدنیا و جای دیگر گفت الله ولی الذین آمنوا
 و پیغمبر گفت ان من عباد الله لعباداً یفبطهم الانبیاء و الشهداء قیل من هم
 یا رسول الله وصفهم لنا نجبهم قال قوم تحابوا بروح الله من غیر اموال ولا
 اکتساب و جوهرهم نور علی منابر من نور لا یخافون اذا خاف الناس ولا یحزنون
 اذا حزن الناس ثم تلا الا ان اولیاء الله لا خوف علیهم ولا هم یحزنون و نیز
 پیغمبر گفت که خداوند گفت عزوجل من آذی لی ولیاً فقد استحل محاربتی و مراد
 از این آن است تا بدانی که خدای عزوجل را اولیاست که ایشان را بدوستی و ولایت
 مخصوص گردانیده است و والیان ملک وی اند که برگزیدشان و نشانه اظهار فعل گردانیده

و بانواع کرامات مخصوص گردانیده و آفات طبیعی از ایشان پاك کرده و از متابعت نفس شان برهانیده تا همتشان جزوی نیست و انس شان جز با وی نبی پیش از ما بوده اند اندر قرون ماضیه و اکنون هستند و از پس این تا یوم القیامه خواهند بود »

آنگاه هجویری صفت و عدد اولیا را شرح میدهد و میگوید : « از ایشان چهار هزار اند که مکتومانند و مریکدیگر را شناسند و جمال حال خود هم ندانند و اندر کل احوال از خود و از خلق مستوراند و اخبار بدین مورد است و سخن اولیا بدین ناطق و مرا خود اندرین معنی خبر عیان گشت الحمد لله اما آنچه اهل حل و عقداند و سرهنگان در گاه حق جل جلاله سیصداند که ایشانرا « اخیار » خوانند و چهل دیگر که ایشانرا « ابدال » خوانند و هفت دیگر که ایشانرا « ابرار » خوانند و چهاراند که ایشانرا « اوتاد » خوانند و سه دیگر اند که ایشانرا « نقیب » خوانند و یکی که ورا « قطب » خوانند و « غوث » خوانند و این جمله مریکدیگر را شناسند و اندر امور باذن یکدیگر محتاج باشند و بدین اخبار مروی ناطق است و اهل سنت بر صحت این مجتمع^۱ »

قشیری و هجویری بحث بسیار کرده اند در اینکه آیا ولی میتواند خود بولایت خود واقف شده و آنرا اظهار بدارد یا نه معارضین گفته اند که وقوف ولی بر بولایت خود مستلزم آن است که به نجات و رستگاری خود یقین داشته باشد و حصول این یقین از محالات است زیرا احدی نمیداند که آیا در روز قیامت از نجات یافتگان خواهد بود یا نه خلاصه علم بولایت و مقام قدس و عصمت خود مستلزم یقین بحسن عاقبت و نجات ابدی است در حالیکه قشیری و هجویری و جماعتی گفته اند که ولی میتواند واقف بولایت خود باشد و بطور قطع بنجات و مقام قدس خود حکم کند باین طریق که خداوند بطریق کشف ولی را از نجاتی که برای او مقدر شده با خبر میسازد و او را بفضل خود در حالت سلامت روحی نگاهداشته از معصیت و عدم اطاعت باز خواهد داشت . البته ولی مانند انبیا معصوم از خطا نیست ولی فضلی که شامل حال او است

نمیگذارد که او در معصیت و راه خطا باقی بماند باین معنی که اگر هم مرتکب خطائی شود گمراهی او موقت و عارضی است .

بطوریکه گفته شد طالب سالک باید دست ارادت به پیری بدهد که او را راهبری کند و هیچ وقت از ارشاد او سر نه پیچد و الا گمراه خواهد شد و در حکم درختی خواهد بود که بدون عنایت باغیان یا بلا نمر خواهد ماند و یامیوه تلخ بار خواهد آورد^۱. هجویری در کشف المحجوب در «باب مرقعه داشتن» شرح تسلیم مرید بمرشد و آداب مخصوص پذیرفته شدن مرید و تمرین او و سایر خصوصیات که مرید را مستحق و قابل مرقعه پوشیدن میکنند همه را شرح میدهد که قسمتی از آن برای مزید اطلاع در اینجا نقل میشود : «و اندر عادات مشایخ سنت چنان رفته است که چون مریدی بحکم نیرک تعلق بدیشان کند مروراً بسه سال اندر سه معنی ادب کنند اگر بحکم آن قیام کند والا گویند طریقت مراین را قبول نکند یک سال بخدمت خلق و دیگر سال بخدمت حق و سه دیگر سال بمراعات دل خود خدمت خلق آنگاه تواند کرد که خود را اندر درجه خادمان نهد و همه خلق را اندر درجه مخدومان یعنی بی تمیز همه را خدمت کند و بهتر از خود داند و خدمت جمله بر خود واجب داند و خود را بدان خدمت فضلی ننهد بر دیگران که آن خسروانی عظیم و عیبی ظاهرو غیبی فاحش بود و از آفات زمانه اندر زمانه یکی بلاء بی دوا این است و خدمت حق جل جلاله آنگاه تواند کرد که همه حظ های خویش از دنیا و عقبی بکل منقطع تواند کرد و مطلق مرحق را سبحانه و تعالی پرستش کرد از برای وی که تابنده مرحق را برای کفارت گناه و یافت درجات عبادت میکنند نه ویرا میپرستد تا باسباب دنیا چه رسد و مراعات دل آنگاه تواند کرد که همتش مجتمع شده باشد و هموم مختلف از دلش برخاسته اندر حضرت انس دل را از مواقع غفلت نگاه دارد و چون این سه شرط اندر مرید حاصل شد پوشیدن مرقعه مرید را بتحقیق دون تقلید مسلم باشد اما آن پوشنده که مرید را مرقعه پوشد باید که مستقیم الحال بود که از جمله فراز و نشیب طریقت گذشته باشد و ذوق احوال

چشیده و مشرب اعمال یافته و قهر جلال و لطف جمال دیده و باید که بر حال مرید خود مشرف باشد که اندر نهایت یکجا خواهد رسید از راجعان یا از واقفان یا از بالغان اگر داند که روزی از این طریقت باز خواهد گشت بگوید تا ابتدا نکند و اگر بایستد ویرا معاملات فرماید و اگر برسد ویرا پرورش دهد و مشایخ این طریقت طبیبان دلهاند و چون طبیب بعالت بیمار جاهل بود بیمار را بطب خود هلاک کند از آنچه پرورش وی نداند و خطر گاههای وی نشناسد و غذا و شربت وی مخالف علت وی سازد^۱»
برای اینکه چگونگی توبه مرید و آزمایش مرشد و تربیت و مستعد ساختن او معلوم شود شرحی را که شیخ فریدالدین عطار در ابتدای احوال شبلی^۲ عارف مشهور و تربیت او بدست جنید بغدادی نوشته ذیلاً نقل میکنیم:

«شبلی بمجلس خیر نساج^۳ شد... خیر او را نزد یک جنید فرستاد پس شبلی پیش جنید آمد و گفت گوهر آشنائی بر تو نشان میدهند یا ببخش یا بفروش جنید گفت اگر بفروشم ترا بهاء آن نبود و اگر ببخشم آسان بدست آورده باشی قدرش ندانی همچون من قدم از فرق ساز و خود را در این دریا در انداز تا بصبر و انتظار گوهرت بدست آید پس شبلی گفت اکنون چه کنم گفت برو یکسال کبریت فروشی کن چنان کرد چون یکسال برآمد گفت در این کار شهرتی در است برو یکسال در یوزه کن چنانکه به چیزی دیگر مشغول نگردی چنان کرد تا سر سال را که درهمه بغداد بگشت و کس او را چیزی نداد باز آمد و با جنید بگفت او گفت اکنون قیمت خود بدان که تو

۱- کشف المحجوب چاپ ژو کوفسکی صفحه ۶۱-۶۲.

۲- ابوبکر شبلی که از اهل علم بوده و وقت میدانسته و وعظ میگفته است پدرش از حجاب خلیفه بوده و خود او از طرف امیری در زمانند منصب دیوانی داشته است در بغداد در خدمت خیر نساج که از عرفا بوده توبه کرده و خیر نساج او را بخدمت جنید فرستاده است و شبلی در خدمت جنید تربیت یافته است و در سنه سیصد و سی و چهار از دنیا رفته است برای شرح حالش مراجعه شود به کشف المحجوب و نفحات الانس و تذکرة الاولیا.

۳- خیر نساج از اهالی سامره و از بزرگان عرفای معاصر جنید بغدادی که در سنه سیصد و بیست و دو وفات یافته است (نفحات الانس)

مر خلق را بهیچ نیز زی دل در ایشان میند و ایشانرا بهیچ بر مگیر آنگاه گفت نوروزی چند حاجب بوده و روزی چند امیری کرده بدان ولایت رو و از ایشان بحلی بخواه بیامد و به یکیک خانه در رفت تا همه بگردید یک مظلومه ماندش خداوند اورا نیافت تا گفت به نیت آن صدهزار درم باز دادم هنوز دلم قرار نمیگرفت چهار سال در این روزگار شد پس به جنید باز آمد و گفت هنوز در تو چیزی از جاه مانده است برو و یکسال دیگر گدائی کن گفت هر روز گدائی میکردم و بدو میبردیم او آن همه بدرویشان میداد و شب مرا گرسنه همی داشت چون سالی برآمد گفت اکنون ترا بصحبت راه دهم لیکن بیک شرط که خادم اصحاب تو باشی پس یک سال اصحاب را خدمت کردم تا مرا گفت یا ابابکر اکنون حال نفس تو بنزدیک تو چیست گفتم من کمترین خلق خدا می بینم خود را جنید گفت اکنون ایمانت درست شد . . . »

مباحثات بسیار شده در اینکه اگر ولی خود را بشناسد پس باید بعاقبت خود ایمان باشد و این محال است و چگونه روا باشد که مؤمن بایمان خود عارف بود و ایمان نباشد جماعتی معتقداند که روا نیست که ولی بداند که ولی است والا معجب خواهد شد جماعتی دیگر گفته اند که رواست که ولی بولایت خود عارف باشد زیرا شرط ولایت حفظ حق است و خداوند بروجه کرامات ولی را باطن عاقبت او معترف خواهد ساخت امثال این مباحث فراوان است و هر دسته ای با استشهاد از آیات قرآن و احادیث نظر خاصی ابراز داشته اند که ذکر همه آنها سبب تطویل و ملالت است و هر کس تفصیل این مباحث را بخواهد باید بکتاب بزرگان صوفیه از قبیل کتاب اللمع و رساله قشیریه و کشف المحجوب و اسرار التوحید و احیاء العلوم و عوارف المعارف و امثال آن مراجعه کند .

چیزی که ذکر آن در این جا مناسب است موضوع «کرامات» است که صوفیه باولیا نسبت میدهند و کتب صوفیه مملو بآن است .

گرامات و خوارق عادات

هر کس بحدّ کافی در کتب صوفیه ممارست و تتبع کرده باشد باین نکته پی میبرد که سنخ فکر و نظر صوفی و عدم اعتنای او بموازین علم و کیفیت استغراق او در احساسات درونی خود طوری است که برای عالم فوق طبیعی و عالم طبیعی قاعده و قانونی قائل نیست و تقریباً خلاصه عقیده صوفی این است که فوق عالم مرئی و محسوس عالمی است نامرئی و روحانی که دست عقل از دامان آن عالم کوتاه است و ارتباط و اتصال بآن عالم مخصوص باصفیا و برگزیدگان حق است که «اولیاء الله» هستند . بسیاری از مردم بطرف آن عالم میروند ولی قلیلی بآن عالم میرسند باین معنی که جویندگان بسیار اند ولی اصلین کم اند .

خلیلی قطاع الطريق الی الحمی کثیر و اما الواصلون قلیل

صوفیه برگزیدگان مسلمین هستند و «اولیا» برگزیدگان صوفیه .

بعقیده ابونصر سراج مصنف کتاب اللمع لقب «اولیا» در مقام اول متعلق بانبیا است که بواسطه عصمت و مقام وحی و رسالتی که دارند برگزیدگان حق اند و در درجه بعد متعلق بآنهاست که بواسطه ایمان صادق و ترویض نفس و گذشتن از خود و دلبستگی بحقایق ابدی از اولیا محسوبند .

کلمه «ولی» که جمع آن «اولیا» است بمعانی مختلف استعمال میشود از قبیل «دوست» و «نزدیک» و «صاحب» و «رفیق» و «بزرگ» و «حافظ» و امثال آن .

مثلاً در قرآن گاهی بمعنی صاحب و بزرگ استعمال شده : «الله ولی الذین

آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النور و الذین کفروا اولیاءهم الطاغوت یخرجونهم من النور الی الظلمات و انک اصحاب النار هم فیها خالدون»

گاهی بمعنی مردمی که بنحو اختصاص تحت حفظ و رعایت خداوند هستند

مثلاً در قرآن در سورة جمعه در مقام صحبت از یهودیان میفرماید : «قل یا ایها الذین

هَادُوا ان زَعَمْتُمْ اَنْكُمْ اَوْلِيَاءُ لِلّٰهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمْنُوا الْوَيْلَ مِنْكُمْ يَوْمَ الْيَوْمِ

گاهی بمعنی «دوستان»: «الان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون»
 بعقیده صوفیه «اولیا» کسانی هستند که مقام قدسی دارند و بخدا نزدیکند
 و نشانه نزدیکی آنها این است که قادر بر اعمال فوق الطبیعه هستند یعنی کرامات و خوارق
 عادات دارند اولیا مصداق «الان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون»
 هستند و هر کس بآنها زحمتی برساند مرتکب معصیتی نسبت بخدا شده است .
 اگرچه برای فرار از اعتراض فقها صوفیه گفته اند که وحی و الهامی که بانبیا
 میشود با وحی و الهامی که با اولیا عنایت میشود فرق دارد یعنی در مورد اولیا درجه
 نازل وحی و الهام است اما در عمل معتقداند که جنس وحی و الهام یکی است و آنچه
 از کتب صوفیه مستفاد میشود این است که ولیّ بواسطه ارتباط نزدیک بخدا بمقامی
 میرسد که حجاب بین او و عالم غیب مکشوف میشود و اولیا در حال خلسه و جذبه
 بمقام نبوت و اخبار از مغیبات میرسند و شرط لازم وصول باین مقام هم نه علم عمیق
 در حکمت الهی است نه متصف بودن با اعمالی که در نظر خلق و مطابق عرف و عادت و ظاهر
 شرع پسندیده خلق است و نه ریاضت و تجرّد و چیزهایی که مردم حسن خلق مینامند
 خلاصه آنکه ولی ممکن است واجد همه این صفات باشد یا فاقد آنها تنها چیزی که
 شرط لازم است «جذبه» و «بیخودی» است که علامت خارجی «فنا» و «رهائی
 از تعینات شخصی» است .

هر که مجذوب حق شود در حال حیات و پس از مرگ از اولیا محسوب است و نشانه
 ولایت او قدرت بر اتیان خوارق عادات و کرامات است .

غالباً اولیا بکشمای زندگی میکنند و گمنام میگردند و بگفته هجویری «از
 ایشان چهار هزار اند که مکتوم مانند و مر یکدیگر را شناسند و جمال حال خود هم ندانند
 و اندر کل احوال از خود و از خلق مستوراند» و بعقیده صوفیه نظام دنیا متوقف بر این
 اولیا است و سر و بزرگ اولیا «قطب» و «غوث» نامیده میشود .

قطب بزرگترین صوفی عهد و حاکم بر اولیاء الله است و هر وقت اراده کند در فاصله يك چشم بهم زدن جمیع اولیا با طی الارض از اطراف و اکناف دنیا در گرد او مجتمع میشوند.

بعد از قطب عده‌ئی از اولیا هستند که بگفتهٔ هجویری «اما آنچه اهل حل و عقداند و سرهنگان در گاه حق جل جلاله سیدانند که ایشان را «اخیار» خوانند و چهل دیگر که ایشان را «ابدال» خوانند و هفت دیگر که مرایشانرا «ابرار» خوانند و چهاراند که مرایشانرا «اوتاد» خوانند و سه دیگراند که مرایشانرا «نقیب» خوانند و یکی که ورا «قطب» خوانند و «غوث» خوانند و این جمله مر یکدیگر را بشناسند و در امور باذن یکدیگر محتاج باشند».

از نظر بحث تاریخی در مسلك تصوف در ابتدا ولى عبارت بود از یکنفر معلم روحانی با تجربه و اطلاع کافی که چند نفر اهل ذوق و عرفان را دور خود جمع نموده در حلقه آنها عمر خود را صرف هدایت و راهبری و تربیت میکرد بدون اینکه عنوان «حزب» و «فرقه» و اسم طریقه مخصوصی در میان باشد اما طوایف نکشید که ولى حکم رئیس و پیشوای طریقه خاصى را پیدا کرد که آن طریقه بنام او معروف بود و در صفحات بعد بنحو اجمال فرق صوفیه قرنهای اول اسلام را ذکر خواهیم کرد.

در مجامع و حلقات برادران^۱ طریقت اضافه بر صوفیان که اعضای ثابت و دائم بودند عده‌ئی مردم غیر صوفی اما متمایل بصوفیه نیز رفت و آمد داشتند و با آنها مرتبط بودند بطوریکه تأثیر و نفوذ تصوف در تمام طبقات مسلمانها زیاد بود.

هر مجمع و حلقه‌ئی مستقل بود و بین بسیاری از مجامع رقابت و همچشمی موجود بود و در بسیاری از مسائل با یکدیگر اختلاف داشتند باین معنی که از نظر عقیده و عمل

۱- در حلقات صوفیه شیوخ و پیشقدمان «پدر» و مبتدیان اهل سلوك «فرزند» نامیده میشده‌اند و این سالکین که در مقامات طریقت تقریباً با یکدیگر مساوی بوده‌اند «برادر» خوانده میشده‌اند.

هر حوزه‌ئی راه خاصی داشت که بحدود شریعت اسلام محدود بود و قدر مشترك بین همه فرق‌ها اسلام بود با اینکه جمیع فرق تصوف بحدود اسلام محدود بودند اما ولی هر فرق‌ئی بحکم سلیقه و نظر خاص خود و برکت «اشراق» و «جذبه» ای که داعیه داشت عقیده‌ئی مخصوص و گاهی عقیده عجیب و غریبی ابراز میداشت در هر حال پیروی از او امر ولی شرط راهروی شمرده میشده است.^۱

دامنه اطلاق کلمه «ولی» در بین صوفیه بسیار وسیع است و همانطور که بر بزرگترین عرفا از قبیل بایزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی و جنید بغدادی و ابوسعید ابوالخیر و جلال الدین رومی و ابن العربی و امثال آنها اطلاق شده گاهی نیز بر مبتلایان بحمله‌های عصبی و مصروعین و جماعتی که از نظر طرب مختل المشاعر و سبک مغز و نیمه دیوانه محسوبند اطلاق شده است که در بین صوفیه به «عقلای مجانبین»^۲ معروفند.

۱- ابوسعید ابوالخیر گفته: «اگر کسی در مقامات بدرجه اعلی رسد و برغیب مطلع باشد چون او را پیری و استادی نبود ازاو هیچ چیز نیاید و هر حالت که از مجاهدت و علم خالی بود زیان آن بیش از سود بود» (اسرار التوحید چاپ طهران صفحه ۲۴۲)

و نیز شیخ ابوسعید ابوالخیر در صفت پیر و مرید میگوید: «نشان پیر محقق آن است که کمترین این ده چیز دراو باید که باشد تا در پیری درست باشد نخست مراد دیده باشد تا مرید تواند داشت. دوم راه سپرده باشد تا راه تواند نمود. سوم مؤدب و مهذب گشته باشد تا مؤدب بود...» و نیز: «کمترین چیزی که مرید مصدق را بیاید این ده چیز است و این ده در وی موجود باید تا مریدی را بشاید اول زبرک باید که باشد تا اشارت پیر را بداند دوم مطیع تن بود تا فرمانبردار پیر بود سوم تیز گوش باشد تا سخن پیر را دریابد چهارم روشن دل بود تا بزرگی پیر بیند...» (اسرار التوحید چاپ طهران صفحه ۲۶۷-۲۶۸)

۲- در کتاب اسرار التوحید در شرح حال شیخ ابوسعید ابوالخیر از قول شیخ نقل میکنند که فرموده: «ما بوقت طالب علمی بسرخص بودیم روزی بشارستان می در شدیم لقمان سرخسی را دیدیم بر تلی خاکستر نشسته و باره بر پوستین میدوخت و لقمان از عقلاء مجانبین بوده است و در ابتدای حالت مجاهدات بسیار داشته و معاملتی با احتیاط آنکاه ناگاه کشفی ببودش که عقلش بشد چنانکه شیخ ما گفت که در ابتدا لقمان مردی مجتهد و باورع بود بعد از آن جنونی در وی پدید آمد و از آن ترتیب بیفتاد گفتند لقمان آن چه بود و این چیست گفت هر چه بندگی بیش می کردم بیش میبایست

بعقیده بسیاری از بزرگان صوفیه ولایت و مقام قدس متوقف بر ایمان است نه بر عمل باین معنی که بجز کفر هیچ گناهی سبب هلاکت ابدی انسان نیست .
این عقیده برای خامان و مبتدیان صوفیه ممکن است مضرواقع شود یعنی آنها را بار تکلیف معاصی سوق دهد و سبب شود که اسیر شهوات پست شوند ولی چیزی که معدل

کرد در ماندم گفتم الهی پادشاهان را چون بنده پیر شود آزادش کنند تو پادشاهی عزیزی در بندگی تو پیر گشتم آزادم کن گفت ندا شنیدم که یا لقمان آزادت کردم و نشان آزادی این بود که عقل از وی باز گرفت » (اسرار التوحید چاپ طهران صفحه ۱۶)

شیخ عطار همین حکایت بابا لقمان سرخی را در منطق الطیر منظوماً فرموده است :

گفت لقمان سرخی کای اله
بندۀ کو پیر شد شادش کنند
من کنون در بندگی ای پادشاه
بندۀ بس فم کشم شادیم بغش
هانفی گفت ای حرم را خاص خاص
محو گردد عقل و تکلیفش بهم
گفت الهی من تو را خواهم مدام
بس ز تکلیف و ز عقل آمد برون
گفت اکنون من ندانم کیستم
بندگی شد محو و آزادی نماید
بی صفت گشتم نکشتم بی صفت
من ندانم من توام یا تو منی

پیرم و سرگشته و کم کرده راه
بس خطش بدهند و آزادش کنند
همچو برفی کرده موی خود سیاه
پیر گشتم خط آزادیم بغش
هر که او از بندگی خواهد خلاص
ترك کن این هر دو را در نه قدم
عقل و تکلیفم نباید والسلام
پای کوبان دست میزد در جنون
بندۀ باری نیستم بس چیستم
ذره در دل غم و شادی نماید
عارفم اما ندارم معرفت
محو گشتم در تو و کم شد منی

و نیز در باب دوم از کتاب اسرار التوحید در حکایات کرامات شیخ ابو سعید ابوالخیر نام یکنفر دیگر از عقلاء مجانبین یعنی « معشوق طوسی » مذکور است : « و معشوق از عقلاء مجانبین بوده است و سخت بزرگوار و صاحب حالتی بکمال و نشست او در شهر طوس بوده است و خاکش آنجا است »
دیگر از عقلاء مجانبین شیخ ابوالحسن برنوزی است که شیخ عطار در جلد دوم تذکرة الاولیا در شرح حال شیخ ابوعلی دقاق میگوید : « نقل است که روزی استاد (یعنی شیخ ابوعلی دقاق) نشسته بود و مرقعی نو زیبا در پوشیده و در عهد شیخ ابوالحسن برنوزی یکی بود از عقلاء مجانبین از در خانقاه در آمد بوستینی کهنه آلوده پوشیده استاد بطبیعت میگفت و در مرقع خویش میگریست که ابوالحسن بچند خریده این بوستین شیخ نمره زد و گفت بوعلی رعنائی مکن که این بوستین بهمه دنیا
بقیه پاورقی در صفحه ۲۴۶

این عقیده تند واقع شده اهمیتی است که همه بزرگان صوفیه بر رعایت آداب و اصول شرع داده و پیروان را وادار بر رعایت احکام دین کرده اند حتی در بجا آوردن مستحبات و آداب و ظواهر ممدوح در شرع کمال اهتمام را داشته اند و غالب شیوخ خود اسوه حسنه و مثال تقوی و پاکدامنی و فضیلت بوده . از حکایات ذیل که از بایزید بسطامی نقل شده بر می آید که پیشروان تصوف تا چه اندازه در تربیت مریدان باین نکات متوجه بوده و رفتار خود آنها بچه منوال بوده است شیخ فریدالدین عطار در کتاب تذکرة الاولیا در ذکر بایزید بسطامی میگوید :

« نقل است که او را نشان دادند که فلان جای پیر بزرگ است از دور جائی بدیدن او شد چون نزدیک او رسید آن پیر را دید که او آب دهن سوی قبله انداخت در حال شیخ باز گشت گفت اگر او را در طریقت قدری بودی خلاف شریعت برو رفتی »
 « نقل است که دوازده سال روزگار شد تا بکعبه رسید که در هر مصلی گاهی سجاده باز میافکند و دور کعبت نماز میکرد میرفت و میگفت این دهلیر پادشاه

خریده ام و بهمه بهشت باز نفروشم استاد سر در پیش افکند و زار بگریست و چنین گفتند که دیگر هرگز با هیچ کس طبیعت نکرد .

شبلی عارف مشهور نیز از این طبقه محسوب است که مکرر خود را بآب و آتش افکند و چندین بار به بیمارستانها برده شده و در سلسله و بند کشیده شده است وقتی او را دیدند « باره آتش بر کف نهاده میدوید گفتند تا کجا گفت میدوم تا آتش در کعبه زنم تا خلق با خدای کعبه بردارند » وقتی دیگر « چوبی در دست داشت هر دو سر آتش در گرفته گفتند چه خواهی کرد گفت میدوم تا بیک سر این دوزخ را بسوزم و بیک سر بهشت را تا خلق را برواء خدا بدید آید » (رجوع شود به تذکرة الاولیا ج ۲ ذکر ابوبکر شبلی) .

هجویری در موضوع جمع و تفرقه و بیان یکی از حالات « جمع » و بر خاستن تکلیف میگوید : « . . . که بنده اندر حکم واله و مدهوش شود و حکمش حکم مجانین باشد » (رجوع شود بکشف المعجوب چاپ ژوکوفسکی صفحه ۳۳۶) .

و نیز رجوع شود بکتاب « صفوة الصفوة » تألیف ابوالفرج عبدالرحمن بن الجوزی چاپ هند ج ۲ صفحه ۲۸۸ در ذکر عقلاء مجانین از قبیل سعدون مجنون و بهلول و ابوعلی معنوه و عدهائی دیگر از مجانین .

دنیا نیست که بیک بار بدینجا برتوان دوید پس بکعبه رفت و آن سال بمدینه نشد گفت
اذب نبود او را تبع این زیارت داشتن آنرا جدا گانه احرام کنم باز آمد سال دیگر جدا گانه
از سر باده احرام گرفت و در راه در شهری شد خلقی عظیم تبع او گشتند چون بیرون شد
مردمان از پی او بیامدند شیخ باز نگریست گفت اینها کی اند گفتند ایشان بانو صحبت
خواهند داشت گفت بار خدا یا من از تو در میخوام که خلق را بخود از خود محجوب
مگردان گفتم ایشان را بمن محجوب گردان پس خواست که محبت خود را دل ایشان بیرون
کند و زحمت خود از راه ایشان بردارد نماز بامداد بگزارد پس بایشان نگریست گفت
انی انا الله لا اله الا انا فاعبدونی گفتند این مرد دیوانه شد او را بگذاشتند و بر رفتند
و شیخ اینجا بزبان خدای سخن میگفت چنانکه بر بالای منبر گویند حکایه عن ربّه .
«نقل است که از خانه او تا مسجد چهل گام بود هرگز در راه خیونینداختی
حرمت مسجد را»

از این قبیل حکایات در تراجم احوال عرفا فراوان است و نیز در کتب بزرگان
صوفیه از قبیل کتاب اللمع و رساله قشیریه و کشف المحجوب و احیاء العلوم و کیمیای
سعادت و امثال آن فصل های مطوّلی راجع باصول و فروع دین و آداب شریعت
و عبادات موجود است که برای فرار از اطناب از ذکر آنها صرف نظر میشود .

با همه اینها اکثری از پیشروان بزرگ تصوف پیروی از ظواهر شرع و اتباع
از احکام را مادامی لازم می شمردند که سالک در مراحل تلمذ و ورزش است و همینکه
بمقام ولایت رسید دیگر رعایت و عدم رعایت شرع برای او مساوی است و هیچگونه
احتیاجی بآن ندارد و بطوریکه قبلاً از مثنوی مولانا رومی استشهاد شد بعقیده
بزرگان صوفیه و آلی فوق مردمان معمولی است و هر عملی از او صادر شود ولو صورّه
خلاف شرع بنظر برسد نمیتوان بر او خرده گرفت و او را خطا کار شمرد .

البته این حکم کلیت ندارد و بعضی از صوفیان بر عکس معتقد بوده اند که هرگاه
و آلی خلاف شرع مرتکب شود متناقض و گمراه است اما از این دسته عرفای

فقیه مسلک یا فقهای عارف مشرب امثال حجة اسلام محمد غزالی که بتنگی نظر و خشکی و جمودت موصوفند و سرموئی انحراف از صورت و ظاهر را جایز نمی شمارند و بسهولت تفسیق و تکفیر میکنند و بواسطه سرگردانی بین ظواهر و الوان و ترجیح رنگی بر رنگ دیگر بسلاح تکفیر متوسل میشوند بگذریم عرفای پخته و بلند همت و عالی مشربی که تصوف ساخته ذوق و حال آنها است بحدی دائره نظر را وسعت داده اند که بهیچ حدی نمیتوان آن را محدود ساخت .

شیخ فریدالدین عطار در منطق الطیر خطاب بظاهر بینان میگوید :

ای گرفتار تعصب آمده	دائماً در بغض و در حب آمده
گر تو لاف از هوش و از لب میزنی	پس چرا دم از تعصب میزنی
هان مکن حکم و زبان کوتاه کن	بی تعصب باش و عزم راه کن ^۱

پی بردن با اصول و مبانی تصوف و روش آشنائی بمذاق و حال صوفیه مانند مباحث علوم رسمی متداول نیست که با تقسیم آن علم یافن بفصول و ابواب متعدد و پیروی از سبک و روش متداول در بین اهل علم و بکار بردن اصول منطقی صوری بتوان بآن احاطه یافت بلکه باید با کلمات آنها که گاهی سلسله ربط بین مسائل مختلف بحدی پیچیده و درهم است که خواننده مواجه با تناقض های صوری و دچار حیرت و سرگردانی

۱- و نیز شیخ عطار در اسرار نامه میگوید :

الا ای در تعصب چانت رفته	کنام خلق با دیوانت رفته
زندانی دلی پر زرق و بر مکر	گرفتار علی ماندی و بوبکر
کهی این يك بود نزد تو مقبول	کهی آن يك شده از کار معزول
کراین بهتر و در آن بهتر ترا چه	که تو چون حلقه بر در ترا چه
همه عمر اندر این محنت نشستی	ندانم تا خدا را کی پرستی
یقین دانم کسه فردا پیش حلقه	یکی کردند هفتاد و دو فرقه
چگویم جمله ارزشت از نکویند	چو نیکو بشکری خواهان اویند
خدایا نفس سرکش را زبون کن	فضولی از دماغ ما برون کن
دل ما را بخود مشغول گردان	تعصب جوی را معزول گردان

میشود آشنا شد و با زبان حال و مذاق و منطق مخصوص صوفیه که منطق اهل دل و متکی
با احساسات و وجد و شوق است انس گرفت. شیخ فریدالدین عطار در منطق الطیر میگوید:

عقل مادر زاد کن با دل بدل تا یکی بینی ابد را با ازل
چار چوب طبع بشکن مرد وار در درون غار وحدت کن قرار
مولانا رومی در مقدمه دفتر ششم مثنوی میگوید:

راز جز با رازدان انباز نیست راز اندر گوش منکر راز نیست

این جهان جنگ است چون کل بنگری آن یکی ذره همی پرد بچپ
ذره بسالا و آن دیگر نکون جنگ فعلی هست از جنگ نهان
ذره کو محو شد در آفتاب چون ز ذره محو شد نفس و نفس
رفت از وی جنبش و طبع و سکون ما بیحر نور خود راجع شدیم
در فروع راه ای مانده زغول لاف کم زن از اصول بی اصول

عقل سر تیز است لیکن پای سست فکرها در ترک شهوت هیچ هیچ
عقلشان در نقل دنیا پیچ پیچ صبرشان در وقت تقوی همچو برق
صدرشان در وقت دعوی همچو شرق همچو عالم بی وفا وقت وفاست

اینگ برای اینکه میزانی بدست آید که منظور اصلی و هدف اساسی سالک چیست

و در طی طریق با چه نظری بطواهر شرع مینگرند مختصری از گفته‌های صوفیه در اینجا نقل میشود و نتیجه را باستنباط خواننده وامیگذارد :

شیخ فریدالدین عطار در کتاب منطق الطیر در موقعیکه مرغان (سالکین) از همد (مرشد) از چگونگی سیر طریق برای وصول به سیمرغ (حق) میپرسند میگوید :

گفتگو کردند با همد بسی	راه دان‌تر چون نبود از وی کسی
زو پیرسیدند کای استاد کار	چون دهیم آخر درین ره داد کار
زانکه نبود در چنین عالی مقام	از ضعیفان این روش هرگز تمام
هد هد رهبر چنین گفت آن زمان	کانکه عاشق شد نیندیشد زجان
چون بترک جان بگوئی عاشقی	خواه زاهد خواه باشی فاسقی
چون دل تو دشمن جان آیدت	جان بر افشان ره پایان آیدت
بشد ره جان است جان ایشار کن	پس بر افکن دیده و دیدار کن
ورنو را گویند کز ایمان بر آی	ور خطاب آید تو را کز جان بر آی
تو هم این را و هم آن را برفشان	ترک ایمان گوی و جان را برفشان
منکری گر گوید این پس منکر است	عشق گو از کفر و ایمان برتر است
عشق را با کفر و با ایمان چه کار	عاشقان را با تن و با جان چه کار
عشق آتش در همه خرمن زند	اره بر فرقش نهند او تن زند
درد و خون دل بیاید عشق را	قصه مشکل بیاید عشق را
ساقیا خون جگر در جام کن	گر نداری درد از ما وام کن
عشق را دردی بیاید دیده دوز	گاه جان را پرده در گه پرده دوز
دَرّه عشق از همه آفاق به	دَرّه درد از همه عاشق به
عشق مغز کاینات آمد مدام	لیک نبود عشق بیدردی مدام
قدسیان را عشق هست و درد نیست	درد را جز آدمی در خورد نیست
هر که را در عشق محکم شد قدم	بر گذشت از کفر و از اسلام هم

عشق سوی فقر در بگشایدت
عشق را با کافری خویشی بود
چون تورا این کفر و این ایمان نماند
بعد از آن مردی شوی این کار را
پای در نه همچو مردان و مترس
چند ترسی دست از طفلی بدار
کر تو را صد عقبه ناگاه اوفتد

مولاناء رومی اسلام و مسیحیت و یهود و همه ادیان دیگر را بیک نظر مینگریست و سبب اختلاف بین مذاهب را ظاهر و رنگ دانسته بیرنگی را اصول رنگها میشمرد و میگفت:

هست بیرنگی اصول رنگها
چونکه بیرنگی اسیر رنگ شد
رنگ را چون از میان برداشتی
صبغة الله است رنگ خم هو
طالب است و غالب است آن کرد کار
تا نماند غیر او در کارگاه
گر دو چشم حق شناس آمد ترا
گر تورا چشمنی است بگشادرنگر
لا اله گفت و الا الله گفت
گر هزارانند يك كس بیش نیست
نیست اندر بحر شرك و بیج پیج
اصل بیند دیده چون اکمل بود
این دوئی اوصاف دیده احوال است
کل شیء ما خلا الله باطل

فقر سوی کفر ره بنمایدت
کافری خود مغز درویشی بود
آن تن و دل کم شد و آن جان نماند
مرد باید این چنین اسرار را
در گذر از کفر و ایمان و مترس
باز شو چون شیر مردان پیش کار
باك نبود چون درین راه اوفتد

صلحها باشد اصول جنگها
موسیئی با موسیئی در جنگ شد
موسی و فرعون دارند آشتی
رنگها بیک رنگ کردند اندر او
که ز هستیها بر آرد او دمار
من علیها فان بر این باشد گواه
دوست پر بین عرصه هر دو سرا
بعد لا آخر چه میماند دگر
گشت الا الله وحدت در شکفت
چون خیالات عدد اندیش نیست
ليك با احوال چگونیم هیچ هیچ
دو همی بیند چو مرد احوال بود
ورنه اول آخر آخر اول است
ان فضل الله عظیم هاطل

ور بگوئی خلق را رسوائی است
چون توانم کرد این سر را پدید
تا بیابد ذوق علم من لدن

هین سخن را نوبت لب خائی است
قوئم بگسست چون این جا رسید
این سخن پایان ندارد صبر کن

و نیز مولانا در مجلد دوم مثنوی در بیان اینکه در هر مذهب و طریقه‌ئی جزئی از حقیقت هست و ممکن نیست طریقه‌ئی یکسره باطل باشد همانطور که هیچ يك از طرق یکسره حق نیست در تحت عنوان « متردد شدن در میان مذاهب مختلفه و بیرون شدن و مخلص یافتن » میگوید :

میکند موصوف غیبی را صفت
باحثی مرگفت او را کرده شرح
و آن دگر از زرق جانی میکند
تا کمان آید که ایشان زان دهند
نی بکلی گمراهانند این رمه
قلب را ابله بیوی زر خرید
قلبها را خرج کردن کی توان
آن دروغ از راست میگیرد فروغ
باطلان بر بوی حق دام دلند
بی حقیقت نیست در عالم خیال
تا کند جان هر شبی را امتحان
نی همه شبها بود خالی از آن
و آنکه گوید جمله باطل او شقی است
زانکه حق فرمود ثم ارجع بصر
بارها بشگر ببین هل من فطور

همچنانکه هر کسی در معرفت
فلسفی از نوع دیگر کرده شرح
و آن دگر در هر دو طعنه میزند
هر یکی زاین ره نشانها زان دهند
این حقیقت دان نه حقند این همه
زانکه بی حق باطلی ناید پدید
گر نبودی در جهان نقد روان
تا نباشد راست کی باشد دروغ
پس مگو این جمله دینها باطلند
پس مگو جمله خیال است و ضلال
حق شب قدر است در شبها نهان
نی همه شبها بود قدر ای جوان
آنکه گوید جمله حق است احمقی است
اندرین گردون مکرر کن نظر
يك نظر قانع مشو زاین سقف نور

و نیز در همین مجلد دوم در بیان اینکه جنگ هفتاد و دو ملت غالباً بر سر ظواهر

وامور عرضی است و اختلاف وجدال بواسطه تعدد و تشتت اصطلاحات است و در عالم معنی و حقیقت همه این اختلافات از میان رفته حقیقت مشترکی پیدا میشود که سبب صلح کل است در طی حکایتی در بیان منازعت چهار کس جهت انگور باهمدگر بعلت آنکه زبان یکدیگر را نمیدانستند میفرماید :

صورت ظاهر چه جوئی ای جوان	رو معانی را طلب ای پهلوان
صورت هیأت بود چون قشر و پوست	معنی اندروی چومغزای یار و دوست
در گذر از نام و بنگر در صفات	تا صفات ره نماید سوی ذات
کم شوی در ذات و آسائی ز خود	چشم تو بکرتک بیند نیک و بد
اختلاف خلق از نام افتاد	چون بمعنی رفت آرام اوفتاد
اندرین معنی مثالی خوش شنو	تا نمائی تو اسامی را گرو
چار کس را داد مردی يك درم	هر یکی از شهری افتاده بهم
فارسی و ترك و رومی و عرب	جمله با هم در نزاع و در غضب
فارسی گفت از این چون وارهیم	هم بیا کاین را بانگوری دهیم
آن عرب گفتا معاذ الله لا	من عتب خواهم نه انگور ای دغا
آن یکی کز ترك بدگفت ای گزم	من نمیخواهم عتب خواهم اُزم
آنکه رومی بود گفت این قیل را	ترك کن خواهم من استاقیل را
در تنازع مشت بر هم میزدند	که ز سر نامها غافل بدند
مشت بر هم میزدند از ابلهی	پر بدند از جهل و از دانش تهی

آنگاه میگوید اگر عزیز صاحبدهی که زبانهای گوناگون بدانند آنجا بود آن جماعت را باهم صلح میداد یعنی آن درم را از آنها گرفته انگور میخرید و نزد آنها مینهاد و آن جماعت همه مطلوب خود را یافته دست از نزاع بر میداشتند و در ذیل این حکایت اشاره بآیه واقع در سوره ملایکه « انا ارسلناك بالحق بشیراً و نذیراً و ان من امة الا خلافيها نذیر » نموده میگوید :

قول ان من امة را ياد گير تا به الا و خلافيها نذير

گفت خود خالی نبوده است امتی از خلیفه حق و صاحب همتی

مولانا رومی در « رساله فیه مافیه » میگوید : « اگر راهها مختلف است اما مقصد یکی است نمی بینی که راهها بکعبه بسیار است بعضی از دریا و بعضی از خشکی اگر بر آنها نظر میکنی اختلافی عظیم پیدا است اما چون بمقصد نظر میکنی همه یگانه اند همه درونها را بکعبه عشقی و محبتی عظیم است که آنجا خلاف نمیکنجد و این تعلق نه بکفر دارد و نه باسلام چون بمنزل رسیدند مباحثه و اختلاف که در راهها میکردند و این او را میگفت که این راه نیست و تو بر خلافی و سعی تو باطل است و کافری و آن دیگر او را همچنین چون بکعبه رسیدند معلوم شد که آن جنگها که در راه بود مقصودشان یکی بود .

میل خلق جمله عالم تا ابد گز بدانی و رندانی سوی اوست

در آنکه کاسه را کاسه گری باید هیچکس را خلافی نیست آمدیم که اکنون آدمیانرا اگر چه در اندرون دل از روی باطن محبتی هست و طالب اویند و نیاز بدو دارند و جز او قادری و متصرفی نمی شناسند و غیر از او را صانع بر اشیاء نمیدانند این چنین معنی نه کفر است و نه ایمان و آنرا در باطن نامی است اما چون از باطن بناودان زبان آن معنی روان شود و فسرده گردد و نقش و عبارت گردد اینجا نامش کفر و ایمان و نیک و بد میشود چنانکه نباتات از زمین میرویند در ابتدا خود صورتی ندارند و چون روی بدین عالم آورند در آغاز کار لطیف و نازک نمایند و چندانکه در این عالم قدم بیشتر مینهند غلیظ تر میشوند و رنگ دیگر میگیرند اکنون چون مؤمن و کافر با هم دیگر می نشینند چون عبارت چیزی نگویند یگانه اند بر اندیشه گرفت نیست در عالم ارادت است زیرا که اندیشه ها لطیفند بر ایشان حکم توان کردن نحن نحکم بالظاهر و الله یقولی السرائر » (رساله « فیه مافیه » چاپ شیراز صفحه ۹۲-۹۱) .

این عدم تعصب و آزادی و وسعت مشرب است که مسلک تصوف را مذهب التقاطی

کرده یعنی مسلک و مذهبی که حرف صحیح و پسندیده و حقیقت را در هر کجا بیابد بدون اینکه به خصوصیات گوینده و دین و آئین او ناظر باشد می پذیرد و چنانکه مولانا جلال الدین رومی گفته که « شاخ گل هر جا که میروید گل است » عارف واقعی و صوفی صاحب دل خواستار گل است و چندان کاری بمکان و محل روئیدن آن ندارد . شیخ عطار در تذکرةالاولیا در شرح حال شقیق بلخی نوشته : « نقل است که روزی میرفت بیگانه او را دید گفت ای شقیق شرم نداری که دعوی خاصگی کنی و چنین سخن گوئی این سخن بدان ماند که هر که او را می پرستد و ایمان دارد از بهر روزی دادن او نعمت پرست است شقیق بارانرا گفت این سخن بنویسید که او میگوید بیگانه گفت چون تو مردی سخن چون منی نویسد گفت آری ما چون جوهر بابیم اگر چه در نجاست افتاده باشد بر گیریم و باک نداریم بیگانه گفت اسلام عرضه کن که دین تو تواضع است و حق پذیرفتن گفت آری رسول علیه السلام فرموده است الحکمة ضالة المؤمن فاطلبها ولو کان عند الکافر » .

و نیز مولانا رومی در دفتر دوم مثنوی در حکایت « مناجات کردن شبان با حق تعالی در عهد موسی » میگوید که چون موسی شبانی را در بیابان شنید که در مقام مناجات بر حسب وهم و گمان خود میگوید که ای خدا :

تو کجائی تا شوم من چاکرت	چارقت دوزم ز من شانه سرت
ور ترا بیمارئی آید به پیش	من ترا غمخوار باشم همچو خویش
گر به بینم خانهات را من دوام	روغن و شیرت بیارم صبح و شام

موسی باو نهیب زده گفت :

گفت موسی های خیره سر شدی	خود مسلمان نشده کافر شدی
گر نبندی زین سخن مر حلق را	آتشی آید بسوزد خلق را

شبان در جواب موسی :

گفت ای موسی دهانم دوختی	وز پشیمانی تو جانم سوختی
جامه را بدرید و آهی کردت	سرنهاد اندر بیابانی و رفت

آنگاه از طرف خداوند بجهت آن شبان روشن دل پاك طينت عتاب بموسی وحی آمد:

وحی آمد سوی موسی از خدا
تو برای وصل کردن آمدی
تا توانی یا منه اندر فراق
هر کسی را سیرتی بنهادیم
در حق او مدح و در حق تو ذم
ما بری از پاك و ناپاکی همه
هندیانرا اصطلاح هند مدح
ما برون را تنگريم و قال را
ناظر قلبیم اگر خاشع بود
زآنکه دل جوهر بود گفتن عرض
چند از این الفاظ و اضمار و مجاز
آتشی از عشق در جان بر فروز
موسیا آداب دانان دیگراند
عاشقانرا هر زمان سوزید نیست
گر خطا گوید و را خاطی مگو
خون شهیدانرا ز آب اولیتر است
در درون کعبه رسم قبله نیست
تو ز سرمستان قلاووزی مجو
ملت عشق از همه دین ها جداست
لعل را گر مهر نبود پاك نیست
بعد از آن در سر موسی حق نهفت
بردل موسی بسخن ها ریختند

بنده ما را زما کردی جدا
نی برای فصل کردن آمدی
ابغض الاشیاء عندی الطلاق
هر کسی را اصطلاحی داده ایم
در حق او شهد و در حق تو سم
از گران جانی و چالاکی همه
سندیانرا اصطلاح سند مدح
مادرون را بنگریم و حال را
گرچه گفت و لفظ ناخاضع بود
پس طفیل آمد عرض جوهر غرض
سوز خواهم سوز با آن سوز ساز
سر بسر فکر و عبارت را بسوز
سوخته جان و روانان دیگراند
برده ویران خراج و عشر نیست
گر شود پر خون شهید آن را مشو
این خطا از صد صواب اولیتر است
چه غم از غواص را پاچیله نیست
جامه چاکان را چه فرمائی رفو
عاشقانرا مذهب و ملت خداست
عشق در دریای غم غمناك نیست
رازهائی کان نمی آید بگفت
دیدن و گفتن بهم آمیختند

چند بیخود گشت و چند آمد بخود
بعد از آن گر شرح گویم اباهی است
گر بگویم عقل ها را بر کند
و رب گویم شرح های معتبر
لاجرم کوتاه کردم من زبان
چند پرید از ازل سوی ابد
زانکه شرح این و رای آگهی است
در نویسم بس قلمها بشکند
تا قیامت باشد آن بس مختصر
گر تو خواهی از درون خود بخوان

حاصل آنکه بزرگان صوفیه بر آن بوده اند که اعمال و افعال ولی را نباید با موازین مرسوم و معمول در بین مردم و مطابق عقائد عامه و عادات و ظواهر سنجید پیروان آنها هم بحکم غلوی که طبیعی مقلد است گاهی در مقام پرستش ولی بر آمده او را فوق قوانین شرع و بی نیاز از پیروی او امر و نواهی دانسته و معصوم از خطا شمرده اند. بزرگان صوفیه که گفته اند اعمال و افعال ولی را نباید با موازین معمولی سنجید غالباً عقیده خود را مثل سائر موارد با ادله مأخوذ از قرآن و حدیث ثابت کرده اند یکی از آن دلائل قصه مصاحبت موسی با خضر است که بتفصیلی که در سوره کهف وارد شده موسی به یوشع فرمود که تا به خضر نرسیم دست از طلب برندارم تا آنکه در ملتقای دودریا که میعادگاه خضر بود باو رسید و از او طلبید که همراه او

۱- مولانا رومی در مثنوی در دفتر سوم در تحت عنوان «سرّ طلب کردن موسی خضر را با کمال نبوت» میگوید :

از کلیم حق بیاموز ای کریم	بین چه میگوید ز مشتاقی کلیم
با چنین جاه و چنین پیغمبری	طالب خضرم ز خود بینی بری
موسی تو قوم خود را هشته	در پی نیکویشی سرگشته
کیقبادی رسته از خوف ورجا	چند کردی چند جوئی تا کجا
آن تو با تست و تو واقف بر این	آسمانا چند پیمانی زمین
گفت موسی این ملامت کم کنید	آفتاب و ماه را ره کم زنید
میروم تا مجمع البحرین من	تا شوم مصحوب سلطان ز من
اجعل الخضر لامری سبباً	ذاك او امضى و اسرى محقبا
سالها برتم پیر و بالها	سالها چپود هزاران سالها

باشد و ببرکت هم صحبتی او بر شد و صواب برسد خضر بموسی گفت تو با من
 طاقت هم صحبتی نیاوری و مقصود او این بود که تو پیغمبر ظاهری ممکن است از من
 کارهایی سر بزنی که بحسب احکام ظاهری در نظر تو غلط جلوه کند زیرا تو بر حکمت
 و سر آنها واقف نیستی موسی متعهد شد که بدون چون و چرا پیرو او شود و چیزی
 از او نپرسد مگر آنکه خود خضر حکمت آن را بیان کند با این شرط خضر موسی
 سوار کشتی شدند خضر بنمای سوراخ کردن کشتی را گذاشت موسی با تعجب گفت آیا
 میخواهی این کشتی را غرق کنی خضر گفت نگفتمت که تو طاقت هم صحبتی مرا
 نداری موسی بهمد خود متذکر شده خاموش شد اندکی بعد خضر پسری را کشت موسی
 بر آشفته گفت ای خضر چگونه کسی را که بیگناه است و مستحق قصاصی نیست کشتی
 و خلاف شریعت مرتکب شدی خضر باز در جواب او گفت ای موسی نگفتمت که تو
 طاقت هم صحبتی مرا نداری موسی معذرت خواسته گفت اگر بار دیگر بتو ایراد کنم
 مرا واگذار بالاخره در ساحلی پیاده شده از اهل ده طعام خواستند ولی کسی طعامی
 بآنها نداد و آنها رو براه نهادند در نواحی ده خضر بدیواری برخورد که مایل بیک
 طرف شده و در شرف انهدام بود خضر بمرمت و اصلاح دیوار پرداخته آنرا محکم
 ساخت موسی بخضر گفت چه خوب بود برای مرمت این دیوار مزدی میطلبیدی خضر
 گفت همراهی تو با من مشکل است بهتر آن است که از تو جدا شوم اینک قبل از
 جدائی حکمت کارهایی را که از من سرزد و تو توانستی آنها را تحمل کنی برایت
 میگویم که سوراخ کردن و معیوب ساختن کشتی برای این بود که کشتی مال مردم
 فقیری بود که در دریا کار میکردند کشتی را معیوب ساختم تا از خطر تملک بدست
 پادشاه جبباری که پشت سر آن کشتی روان بود و هر کشتی بی عیب و نقصی را بزور
 تصاحب میکرد نجات بیابد^۱ اما پسری را که کشتم باین جهت بود که این پسر غیر

۱- و نیز مولانا رومی در دفتر چهارم مثنوی با اشاره باین قسمت میگوید :

خضر کشتی را برای آن شکست	تا تواند کشتی از فجار رست
چون شکسته میرهدا شکسته شو	امن در فقر است اندر فقر و

صالحی است که از خدا برگشته و بر آن بود که پدر و مادر مؤمن خود را بمعصیت و کفر وادارد او را بالهام الهی کشتم تا پدر و مادر از خطر کفر رهایی یابند و در عوض خداوند پسر پاک طیبی با آنها عطا کند و اما آن دیوار متعلق بود به دو طفل یتیم از مردم ده که در زیر آن گنجی پنهان است اگر دیوار خراب میشد آن دو طفل یتیم که فرزندان مرد نیکوکار و صالحی هستند از آن گنج محروم میماندند دیوار را محکم ساختم که فعلاً گنج پنهان بماند تا آن دو طفل برشد برسند.

خلاصه این آیات را صوفیه دلیل واضح و روشنی میدانند بر اینکه ولی فوق نقادی و قضاوت مردم است و عموماً بر این عقیده اند که اعمال اولیا را با موازین معمولی نباید سنجید.

اینک که عقیده صوفیه نسبت بولی روشن شد و از طرف دیگر گفتیم که بعقیده عارف منطق عالم کشف با عالم ظاهر فرق دارد و یک امر در عالم حقیقت طوری است و در عالم مجاز طور دیگر موضوع خوارق عادتی که با اولیا نسبت داده شده روشن میشود. بطوریکه اشاره شد امر خارق عادتی که بدست ولی انجام می یابد «کرامت» نامیده میشود در حالیکه خارق عادتی که از نبی صادر میشود «معجزه» نامیده میشود.^۱

۱- معجزه صادر از پیغمبر است ولی از اولیا و بزرگانی که داعیه نبوت هم نداشته اند امور خارق العاده صادر میشود چون جمیع فرق اسلامی برای اثبات عقائد خود بقرآن متوسل شده اند در موضوع امکان صدور امور خارق العاده از غیر نبی نیز از قرآن استمداد جسته اند مثلاً گفته اند که وقتی مریم در محراب معتکف بود خوراک او بطور معجزه آسمانی هر روز باو میرسید و بطوریکه در سورة آل عمران وارد شده: «کَلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنِّي لَأَكْتُهَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ» و همچنین در سورة نمل در قرآن وارد شده که چون حضرت سلیمان نبی خواست که تخت بلقیس ملکه سبا نزد او حاضر شود یکی از اصحاب سلیمان که نام او در قرآن تصریح نشده قبول خدمت کرده در يك لحظه تخت بلقیس را حاضر کرد چنانکه فرموده: «قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ» از آنجا که مریم و صاحب سلیمان هیچیک نبی نبوده اند برای اینکه قرنی بین خارق

بقیه باورقی در صفحه ۲۶۰

اصولاً فرقی بین معجزه و کرامت نیست زیرا هر دو از امور خارق العاده است ولی برای فرار از اعتراض اهل ظاهر که معتقداند که معجزه مقرون بتجدی است و بعد از پیغمبر احدی قادر باینان معجزه نیست صوفیه خوارق عادات صادر از اولیا را «کرامت» نام نهاده اند.

صوفیان قرنهای اول اهمیت بسیاری بمعجزات و کرامات نمیداده اند^۱ ولی بعدها که پرستش اولیا در بین اهل سلوک شایع شد موضوع کرامات اهمیت یافت و برای

عادت صادر از آنها و خوارق عادات صادر از انبیا داده شود خوارق عادات صادر از اولیا «کرامات» و خوارق عادات صادر از انبیا «معجزات» نامیده میشود.

معجزه برای اثبات نبوت نبی است و مقرون به «تجدی» است یعنی منضم بدعوی نبوت است در حالیکه کرامت چنین نیست پیغمبر معجزه خود را باید اظهار کند در حالیکه ولی غالباً کرامات خود را مخفی میسازد پیغمبر خود واقف و عالم بمعجزاتی است که از او صادر میشود در حالیکه ولی ممکن است بکلی از صدور کرامات خویش بی خبر باشد (برای تفصیل رجوع شود به جزء هشتم کتاب «مواقف» قاضی عضد ایجی (چاپ مصر صفحه ۲۲۲ «المقصد الثانی فی حقیقة المعجزه») و شروح سید شریف جرجانی بر آن کتاب و نیز رجوع شود بر رسالة کشمیری (صفحه ۵۸ چاپ مصر «باب کرامات الاولیا»).

۱- محمد بن منور بن ابی سعید بن ابی طاهر بن ابی سعید بن الخیر که نسبش به واسطه بشیخ ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷-۴۴۰) میرسد در کتاب اسرار النوحید که در نیمه دوم قرن ششم تألیف شده میگوید: «حکایت: خواجه عبدالکریم خادم خاص شیخ ما ابوسعید بود گفت روزی درویشی مرا بنشانده بود تا از حکایت های شیخ ما او را چیزی مینوشتم کسی بیامد که ترا شیخ میخواند هر قتم چون پیش شیخ رسیدم شیخ پرسید که چه کار میکردی گفتم درویشی حکایتی چند از آن شیخ خواست آنرا مینوشتم شیخ گفت ای عبدالکریم حکایت نوبس مباش چنان باش که از تو حکایت کنند و درین سخن چند فائده است یکی آنکه شیخ بفرست بدانست که خواجه عبدالکریم چه کار میکند دوم تأدیب او که چگونه باش سیوم آنکه نخواست که حکایت کرامت او نوبس تا باطراف برند و مشهور شود چنانکه دعاگوی در اول کتاب آورده است که مشایخ کتمان حالات خویش کرده اند» شیخ فریدالدین عطار در شرح حال سهل بن عبدالله التستری نوشته «نقل است که بر آب برقی

آشنا شدن باین موضوع باید بکتاب صوفیه و تراجم احوال عرفا مراجعه کرد و با کمال تعجب دید که این جماعت باچه سهولتی هر امر غریب و عجیبی را پذیرفته و باچه آسانی پشت پا بهر منطق و استدلال و عقل و حسی زده‌اند هر چه از دوره های اول تصوف دورتر می‌شویم موضوع شیوع کرامات را بیشتر می‌بینیم در حالیکه چنانکه گفته شد صوفیان قدیم توجه بسیاری بآن نداشته‌اند.

قشیری میگوید که هر گاه هیچ کرامتی از ولی صادر نشود خللی بولایت او نمیرساند در حالیکه صدور معجزه از نبی واجب است^۱ سهل بن عبدالله تستری گفته که: «بزرگترین مقامات آن است که خوی بد خویش بخوی نیک بدل کند»^۲ ابونصر سراج در کتاب اللمع بعد از اثبات آیات و کرامات و معجزات و فرق بین آنها و اقامه ادله بر ظهور کرامات از اولیا و جواب آنهاییکه منکر کرامات اولیا شده‌اند و ذکر کرامات بسیاری از اولیا باب مخصوصی در مقامات بعضی از خواص اولیا نوشته که از کرامات روگردان بوده‌اند که برای مثال بعضی از آنها در این جا ترجمه میشود^۳: «از بایزید بسطامی روایت شده که گفته است در بدایت احوال خداوند آیات و کراماتی بمن نشان میداد ولی من بآیات و کرامات توجهی نداشتم چون خداوند مرا چنین یافت راه معرفت خود را بمن نمود»

که قدمش تر نشدی یکی گفت قومی گویند تو بر سر آب میروی گفت مودتن این مسجد را پرس که او مردی راست گوی است گفت پرسیدم مودتن گفت من آن ندیدم لکن در این روزها در حوضی درآمد تا غسل سازد درحوض افتاد که اگر من نبودم در آنجا برمدی شیخ ابوعلی دقاق چون این بشنید گفت او را کرامات بسیار است لیکن خواست تا کرامات خود را بیوشاند.

ابوجعفر محمد بن علی نسوی معروف به محمد علیان از اصحاب و معاصرین ابوعثمان حیری نیشابوری گفته «هر که باختیار و خواست خود اظهار کرامت میکند وی مدعی است و هر که بی‌خواست وی بروی کرامتی ظاهر میشود وی ولی است» (نفحات الانس صفحه ۲۱۰ چاپ هندوستان)

۱- رساله قشیریہ صفحه ۱۵۹ چاپ مصر ۲- تذکرۃ الاولیا ج ۱ صفحه ۲۶۱.

۳- کتاب اللمع صفحه ۳۲۴ چاپ نیگلن.

وقتی بیایزید گفتند که فلان شخص در يك شب بمکه می‌رود گفت شیطان هم در يك لحظه از مشرق بمغرب می‌رود .

« و نیز باو گفتند که فلان بر آب می‌رود گفت ماهی در آب و مرغ در هوا عجب‌تر از آن بجا می‌آورد . »

و نیز بایزید گفته : « که اگر به بینید مردی سجاده بر آب گسترده و در هوا مربع نشسته تا اعمال او را در او امر و نواهی نه بینید فریب نخورید . »

جنید بغدادی گفته : « حجاب سه است نفس و خلق و دنیا و این سه حجاب عام است حجاب خاص سه است دید طاعت و دید ثواب و دید کرامت » و نیز او گفته : « زات عارف میل است از کریم بکرامت^۱ . »

شیخ ابوالحسن خرقانی گفته : « هزار منزل است بنده را بخدا اولین منزلش کرامات است اگر بنده مختصر همت بود بهیچ مقامات دیگر نرسد^۲ . »
ابوعلی جوزجانی گفته : « صاحب استقامت باش نه صاحب کرامت که نفس تو کرامت خواهد و خدای استقامت^۳ . »

حاصل آنکه بزرگان صوفیه دارای این قبیل نظرها بوده‌اند^۴ ولی پیروان مخصوصاً در زمانهای بعد راه افراط و مبالغه پیموده و هزاران کرامات و خوارق عادات باولیا نسبت داده اند و این قسم غلو^۵ و افراط منحصر بمتصوفه نیست بلکه عامه در مواردی که با عقائد و امور احساساتی سروکار پیدا کرده‌اند همیشه بر راه مبالغه و افراط رفته‌اند و بهر اندازه که از عهد ولی و مرشد دورتر شده‌اند بر ساز و برگ آن افزودند زیرا قوه تخیل عامه در این زمینه قوی است و از اولیا چنانکه بعقیده عامیانه باید باشند

۱- تذکرة الاولیا ج ۲ صفحه ۳۴-۳۵ . ۲- تذکرة الاولیا در ذکر شیخ ابوالحسن خرقانی .

۳- تذکرة الاولیا ج ۲ صفحه ۱۱۹ . ۴- حتی عرفای بزرگ برای مشایخ عصمت قائل

نبوده‌اند قشیری میگوید : « و لاینبی للمریدان یعتمد فی المشایخ العصمة » (رساله تشریه صفحه

۱۸۴ چاپ مصر)

سخن رانده اند نه چنانکه بوده اند خلاصه در هر قرنی قصص کرامات منسوب باولیا بیشتر شده و بجائی رسیده که مجلدات بسیاری در این زمینه بوجود آمده است.

بعقیده بعضی وّلی ممکن است از صدور کرامت از خود کاملاً واقف و باخبر باشد اما هیچوقت نمیگوید که فلان کرامت را ابراز داشته‌ام بلکه میگوید فلان کرامت بمن داده شد یا بمن ظاهر شد در هر حال از صدور کرامت با خبر است و بآن استشعار دارد اکثر صوفیه معتقد اند که کرامت فقط در حال خلسه و بیخودی وّلی صادر میشود باین معنی که وّلی بصورت کرامت مستشعر نیست بلکه در آن حال کاملاً تحت اراده الهی و بکلی از خود بیخبر است و هیچگونه تعمینی و شخصیتی ندارد خلاصه در موقع صدور کرامت شخص وّلی از میان برخاسته و در خدا محو شده است و هر که در آن حال با او مخالفت کند با خدا مخالفت کرده زیرا در آن حال خدا از لبان او حرف میزند و با دست او کار میکند.

مولانا رومی در دفتر چهارم مثنوی در « قصه سبجانی ما اعظم شائی گفتن با یزید بسطامی و اعتراض مریدان » میگوید :

با مریدان آن فقیر محتشم	بایزید آمد که یزدان نک منم
گفت مستانه عیان آن ذوفنون	لا اله الا انا ها فاعبدون
چون گذشت آن حال و گفتندش صباح	تو چنین گفتی و این نبود صلاح
گفت این بار ار کنم این مشغله	کارها در من زنید آن دم هله
حق منزّه از تن و من باتمم	چون چنین گویم بایید کشتمم

مریدان بدستور بایزید هر يك كاردی حاضر کردند که اگر دوباره چنین کلامی بزبان او جاری شود او را بکشند طولی نکشید که دو باره بایزید بحال مستی و بیخودی مجذوبان حق افتاده و همان کلمات بر زبانش جاری شد :

چون همای بیخودی پرواز کرد آن سخن را بایزید آغاز کرد

عقل را سیل تحیر در ربود
 نیست اندر جبهه‌ام الا خدا
 آن مریدان جمله دیوانه شدند
 هر که اندر شیخ تیغی میخلید
 يك اثری بر تن آن ذوفنون
 ای زده بر بیخودان تو ذوالفقار
 ز آنکه بیخودفانی است و ایمن است
 نقش او فانی و او شد آینه
 گر کنی تفسوی روی خود کنی
 و بر بینی روی زشت آن هم توئی
 اونه این است و نه آن اوساده است
 چون رسید اینجا سخن لب در بیست
 لب به بندار چه فصاحت دست داد

زان قوی تر گفت کاول گفته بود
 چند جوئی در زمین و در سما
 کاردها در جسم پاکش میزدند
 باژگونه او تن خود میدرید
 و آن مریدان خسته در غرقاب خون
 بر تن خود میزنی آن هوش دار
 تا ابد در ایمنی او ساکن است
 غیر نقش روی غیر آنجای نه
 و رزنی بر آینه بر خود زنی
 در بینی عیسی مریم توئی
 نقش تو در پیش تو بنهاده است
 چون رسید اینجا قلم در هم شکست
 دم مزن والله اعلم بالرشاد

در جمیع کتب معتبر صوفیه فصول مطولی راجع بکرامات و خوارق عادات
 صادره از اولیا هست و نیز در تراجم احوال عرفا کرامات بسیاری بهر يك از آنها نسبت
 داده شده است که هر کس بخواهد بتفصیل واقف شود باید بآن مأخذ مراجعه کند
 مثلاً در کتاب اسرار التوحید که در مقامات شیخ ابوسعید ابوالخیر نوشته شده متجاوز
 از يك ثلث آن کتاب عبارت است از حکایاتی که از کرامات شیخ مشهور بوده است^۱ و اگر
 بخواهیم در این کتاب انواع کرامات منسوبه باولیا را ذکر کنیم سخن بطول خواهد
 انجامید زیرا در هر یکی از انواع کرامات و خوارق عادات هزاران قصه هست.

۱- رجوع شود به اسرار التوحید چاپ طهران که باهتمام فاضل محترم آقای احمد بهمنیار
 با مقدمه و حواشی در ۳۲۰ صفحه بچاپ رسیده و ۱۱۲ صفحه آن (صفحه ۴۴-۱۵۶) حکایات
 کرامات شیخ ابوسعید است.

جامی در نفحات الانس در بیان انواع کرامات و خوارق عادات میگوید: «انواع خوارق عادات بسیار است چو ایجاد معدوم و اعدام موجود و اظهار امری مستور و ستر امری ظاهر و استجاب دعا و قطع مسافت بعیده در مدت اندک و اطلاع بر امور غایبه از حس و اخبار از آن و حاضر شدن در زمان واحد در امکنه مختلفه و احیاء موتی و امانه احیاء و سماع کلام حیوانات و نباتات و جمادات از تسبیح و غیر آن و احضار طعام و شراب در وقت حاجت بی سبب ظاهر و غیر ذلك من فنون الاعمال الناقضة للعادة کالمشی علی الماء و السیاحة فی الهوآء و کالاکل من الکلون و کتسخیر الحیوانات الوحشیه و کالقوة الظاهرة علی ابدانهم کالذی اقتلع شجرة برجله من اصلها و هوید و رفی السماء و ضرب الید علی الحایط فینشق و بعضهم یشیر باصبعه الی شخص لیقع فلیقع او یضرب عنق احد بالاشارة فیطیر رأس المشار الیه و بالجمله چون حضرت حق سبحانه و تعالی یکی از دوستان خود را مظهر قدرت کامله خود گرداند در هیولای عالم هر نوع تصرفی که خواهد تواند کرد بالحقیقت آن تأثیر و تصرف حق سبحانه و تعالی است که در وی ظاهر میشود و وی در میان بی قال بعض کبراء العارفين و الاصل الذی یجمع لك هذا کله انه من خرق عادة فی نفسه مما استمرت علیها نفوس الخلق او نفسه فان الله یخرق له عادة مثلها فی مقابلتها یحیی کرامة عند العامة و اما الخاصة فالکرامة عندهم العناية الالهية التي وهبتهم التوفیق والقوة حتی خرقوا عوائد انفسهم فتلك الکرامة عندنا»^۱.

اگر بخواهیم انواع و اقسام کرامات و خوارق عادات منسوب باولیا را در این جا ذکر کنیم شاید چند مجلد هم کفایت نکند زیرا در هر نوعی از انواع کرامات هزاران قصه هست از قبیل راه رفتن بر روی دریا و طیران در آسمان و باراندن باران و حضور در جاهای مختلف در يك آن و معالجه بیماران بانگه یابانفس و زنده کردن اموات و دست آموز کردن و مطیع ساختن حیوانات درنده از قبیل شیر و پلنگ و علم بحوادث آینده و اخبار

بآن و ناتوان ساختن یا کشتن اشخاص با يك كلمه و يا يك حرکت و مکالمه با حیوانات یا نباتات و خاک را بطلا یا احجار کریمه مبدل ساختن و خوراك و آب حاضر ساختن بدون اسباب ظاهری و اطلاع و اشراف بر خواطر و نیات اشخاص و تصرف در فکر و اراده دیگران و غیره که برای صوفی که قائل بقوانین طبیعی نیست تمام این خوارق عادات و برهم زدن نوامیس طبیعی شدنی و قابل قبول است .

البته از نظر تحلیل علمی بایستی بین چیزهای غیر ممکن^۱ که بحکم عقل و علم و منطق و قوانین عالم شهود بصراحت ممتنع است و چیزهای ممکن که يك قسم توضیح و توجیه علمی و طبیعی دارد باید فرق گذاشت مثلاً قسمتی از کرامات منسوب باولیا مطابق با اصول و قواعدی است که در معرفه النفس و فن تحلیل و تجزیه قوای روحی محرز و مقرر است از قبیل معالجه از راه عقیده و ایمان و توجه و تلقین فکر و تصرف در اراده و اشراف بر خواطر و نیز القاء و تلقین تحت تأثیر خواب مغناطیسی و امثال آن که هر کس بدقت در کتب عرفا و دستورهای آنها بمبتدیان اهل سلوک بنگردد بر میخورد که چگونه مطابق اصول و موازین علم النفس مرید را مستعد اخذ تلقین میسازند مثلاً غالباً دستور این است که مرید باید با مراقبت تام و توجه کامل حواس بیک مرکز بکوشد که ذکر می را که از طرف مرشد باو داده شده یا شخص مرشد را کاملاً در ذهن خود حاضر داشته باشد بطوریکه همه قوای فکری او در آن ذکر یا در شخص مرشد جمع شود باین معنی که جز او نبیند و احساس نکنند تا بجائی برسد که مرشد مثل ملك حافظ همیشه با او باشد و در هر حال و در همه جا از او منفک نباشد بالاخره این توجه شدید باندازهائی دوام بیابد که مرید مرشد را در همه خلق و در همه اشیاء حاضر

۱- مثلاً از قبیل حکایت ذیل که شیخ عطار در جلد اول تذکرة الاولیا (صفحه ۱۵۳ چاپ

لیدن) در ذکر بایزید بسطامی میگوید : « نقل است که روزی یکی در آمد و از حیا مسئله می پرسید شیخ جواب داد آنکس آب شد مردی در آمد آبی زرد دید ایستاده گفت یا شیخ این چیست گفت یکی از در در آمد و ستوالی از حیا کرد و من جواب دادم طاقت نداشت چنین آب شد از شرم . »

و ناظر ببینند تا بمقام « فنای در مرشد » برسد و چون این تمرین حاصل شد و روح مرید بمرشد اتصال یافت همین تمرین را با مراقبت تام و تحت راهنمایی و ارشاد مرشد نسبت به قطب یعنی پیشوائی که مرشد دستگیر از مشایخ طریقه او است بجا بیاورد تا بمقام « فنای در قطب » برسد بعد بهمین طریق مقام « فنای در پیغمبر » برای او حاصل شود و بالاخره بمقام « فناء فی الله » برسد و بطوری خود را در خدا مستغرق سازد که خود از میان برخیزد و در همه اشیاء جز خدا چیزی نبیند و بتحقیق بداند که با غیرت وحدانیت وجود اغیار محال باشد و هر غیری که در تو هم آید خیال بود چنانکه محقق گفته است :

هر دیده که بر فطرت اول باشد یا آنکه بنور حق مکمل باشد
بیرون ز تو هر چه بیند اندر عالم نقش دوم دیده احوال باشد^۱

برای نمونه چند فقره خوارق عادات و کرامات و امور غریبه‌ئی که بمشایخ بزرگ نسبت داده شده از بعضی کتب تراجم احوال عرفا التلقات نموده و در اینجا ثبت میکنیم :

« حکایت استاد عبدالرحمن گفت که مفری شیخ ما بود که یک روز شیخ مادر نشابور مجلس میگفت علوئی بود در مجلس شیخ مگر بدل آن علوی بگذشت که نسب ما داریم و دولت و عزت شیخ دارد شیخ در حال روی بآن علوی کرد و گفت یا سید بهتر از این باید و بهتر از این باید آنگاه روی بجمع کرد و گفت میدانید که این سید چه میگوید، میگوید که نسب ما داریم و دولت و عزت آنجاست بدانکه محمد رسول الله علیه افضل الصلوة والتحية آنچه یافت از نسبت یافت نه از نسب که بوجهل و بولهب هم از آن نسب بودند شما بنسب از آن مهتر قناعت کرده‌اید و ما همگی خویش در نسبت بدان مهتر پرداخته‌ایم و هنوز قناعت نمیکنیم لاجرم از آن دولت و عزت که آن مهتر داشت ما را نصیب کرد و بنمود که راه بحضرت ما به نسبت است نه بنسب^۲ » .

۱- رسالة الوجود میرسید شریف جرجانی چاپ حضرت آقای حاج سید نصرالله تقوی

۲- فصل اول از باب دوم اسرار التوحید چاپ طهران

«حکایت بخط امام احمد مالکان دیدم که نوشته بود که زنی را در مجلس شیخ درمیهنه حالتی پدید آمد خویشان را از بام بینداخت شیخ اشارت کرد در هوا معلق بماند باز دست فرو کردند و او را بر بام کشیدند بنگریستند دامن او در میخی ضعیف آویخته بود»^۱

«حکایت آورده اند که استاد امام ابوالقاسم قشیری يك شب با خود اندیشه کرد و گفت فردا بمجلس شیخ بوسعید شوم و از او بپرسم که شریعت چیست و طریقت چیست ناچه گوید دیگر روز بمجلس شیخ آمد و بنشست شیخ در سخن آمد پیش از آنکه استاد امام سؤال کند شیخ گفت ای کسی که میخواهی که از شریعت و طریقت بررسی بدان که ما جمله علوم شریعت و طریقت را بیک بیت آورده ایم و آن این است :

از دوست پیام آمد کآراسته کن کار اینك شریعت

مهر دل پیش آر و فضول از ره بردار اینك طریقت^۲ .

«نقل است که مالک دینار وقتی در سایه درختی خفته بود ماری آمده بود و يك شاخ تر گس در دهان گرفته و او را باد میکرد»

«نقل است که مالک را با دهرئی مناظره افتاد کار برایشان دراز شد هر يك میگفتند من بر حقم اتفاق کردند که دست مالک و دست دهری هر دو بر هم بندند و بر آتش نهند هر کدام که بسوزد او بر باطل بود و در آتش آوردند دست هیچ کدام نسوخت و آتش بگریخت گفتند هر دو بر حق اند مالک دلتنگ بخانه باز آمد و روی بر زمین نهاد و مناجات کرد که هفتاد سال قدم در ایمان نهاده ام تا باد دهرئی برابر گردم آوازی شنود که تو ندانستی که دست تو دست دهری را حمایت کرد دست او تنها در آتش نهادندی نابدیدی»

وقتی رابعه عدویه بعزم حج در بادیه میرفت در میان بادیه خر بمرد مردمان گفتند این بار تو ما برداریم گفت شما بروید که من بر تو گل شما نیامده ام مردمان بر رفتند رابعه تنها بماند سر بر کرد گفت الهی پادشاهان چنین کنند با عورتی غریب عاجز مرا

بخانه خود خواندی پس در میان راه خر مرا مرگ دادی و مرا به بیابان تنها بگذاشتی
 هنوز این مناجات تمام نکرده بود که خر بجنبید و برخاست رابعه بار بروی نهاد و بر رفت.
 «نقل است که وقتی دیگر رابعه بمکه میرفت در میان راه کعبه را دید که با استقبال
 او آمد رابعه گفت مرا رب البیت می باید بیت چکنم».

«ذوالنون مصری مریدی را بایزید فرستاد گفت برو بگو که ای بایزید همه شب
 میخسبی در بادیه و براحت مشغول میباشی و قافله در گذشت مرید بیامد و آن سخن
 بگفت شیخ جواب داد که ذوالنون را بگوی که مرد تمام آن باشد که همه شب خفته
 باشد چون بامداد برخیزد پیش از نزول قافله بمنزل فرود آمده بود چون این سخن
 بذوالنون باز گفتند بگریست و گفت مبارکش باد احوال ما بدین درجه نرسیده است»
 «نقل است که بایزید در راه اشتری داشت زاد و راحله خود بر آنجا نهاده بود
 کسی گفت بیچاره آن اشتر که بار بسیار است برو و این ظلمی تمام است بایزید چون
 این سخن بکرات از او بشنود گفت ای جوان مرد بردارنده بار اشتر که نیست فرو بگریست
 تا بار بر پشت اشتر هست بار بیک بدست از پشت اشتر برتر دید و او را از گرانی هیچ
 خبر نبود گفت سبحان الله چه عجب کاری است بایزید گفت اگر حقیقت حال خود
 از شما پنهان دارم زبان ملامت دراز کنید و اگر مکشوف گردانم حوصله شما طاقت
 ندارد با شما چه باید کرد.^۱»

«نقل است که شیران و سباع بسیار بنزدیک او [سهل] آمدندی و مرا ایشان را غذا
 دادی و مراعات کردی و امروز در تشرخانه سهل را بیت السباع گویند» سهل بن عبدالله
 تستری «گفت مردی از ابدال بر من رسید و با او صحبت کردم و از من مسایل میپرسید
 از حقیقت و من جواب میگویم تا وقتی که نماز بامداد بگزاردی و بزیر آب فروشدی
 و بزیر آب نشستی تا وقت زوال چون اخی ابراهیم بانك نماز کردی او از زیر آب

بیرون آمدی يك سرموی بروی نر نشده بودی و نماز پیشین گزاردی پس بزیر آب در شدی
و از آن آب جز بوقت نماز بیرون نیامدی مدتی با من بود هم بدین صفت که البته هیچ
نخورد و با هیچ کس نشست تا وقتی که برفت^۱ .

روزی از فتح موصلی از صدق پرسیدند « دست در کوره آهنگری کرد پاره آهن
نافته بیرون آورد و بردست نهاد و گفت صدق این است^۲ » .

« نقل است که میان سلیمان دارائی و احمد حواری عهد بود که بهیچ چیز ویرا
مخالفت نکند روزی سخن میگفت ویرا گفت تنور نافته اند چه فرمائی ابو سلیمان
جواب نداد سه بار بگفت بوسلیمان گفت برو در آنجا بنشین چون بر این حال ساعتی
بر آمد یاد آمدش گفت احمد را طلب کنید طلب کردند نیافتند گفت که در تنور
بنگرید که با من عهد دارد که بهیچ چیز مرا مخالفت نکند چون بنگرستند در تنور
بود موئی بروی نسوخته بود^۳ » .

« نقل است از ابراهیم ادهم^۴ » که روزی بر لب دجله نشسته بود و خرقة ژنده
خود یاره میدوخت سوزنش در دریا افتاد کسی از او پرسید که ملکی چنان از دست
بدادی چه یافتی اشارت کرد بدریا که سوزنم باز دهید هزار ماهی از دریا بر آمد که
هر يك سوزنی زرین بدهان گرفته ابراهیم گفت سوزن خویش خواهم ماهیکی ضعیف
بر آمد سوزن او بدهان گرفته گفت کمترین چیزی که یافتم بماندن ملك بلخ این
است دیگر هارا توندانی^۵ .

و ر ع

در صفحات گذشته از « توبه » که اولین مقامات سالک است بتفصیل صحبت شد
و گفتیم که چون سالک موفق بتوبه و باز گشت از معاصی شد باید دست ارادت به پیرو

۱ و ۲ و ۳ و ۴ - رجوع شود به تذکرة الاولیا در شرح حال هر یکی از عرفای مذکور .

۵ - مولانا رومی در مجلد دوم مشنوی همین حکایت را بنظم آورده است .

مرشدی بدهد که در منازل سیر و سلوک او را راهبری کنند اینک بنحو اجمال از سائر مقامات طریقت صحبت میکنیم^۱.

نوبه با کیفیتی که ذکر شد مقتضی مقام ورع است که مقام دوم اصحاب طریقت است. بشر حافی گفته: «ورع آن بود که از شبهات پاك بیرون آئی و محاسبه نفس در هر طرفه العینیه پیش گیری^۲»

ماحصل آنچه در موضوع ورع گفته اند این است که شریعت حلال و حرام را روشن ساخته ولی در میان حلال و حرام شبهت های گوناگون که گاهی بسیار مشکل و پوشیده است پیش می آید که هر که گرد آنها گردد بیم آن است که در حرام بیفتد صاحب کتاب اللمع میگوید اهل ورع بر سه طبقه اند:

۱- بطوریکه گفته شد نظر باینکه کتاب لمع یکی از قدیمترین آثار است که از صوفیه برای ما باقی مانده ما طبقه بندی ابو نصر سراج را در این کتاب انتخاب کردیم ولی باید دانست که نویسندگان صوفی هر يك از نظر مخصوصی با کمابیش تغییر مقامات طریقت را تقسیم نموده اند مثلاً غزالی در احیاء العلوم و کیمیای سعادت و شیرازی در رساله شیریه و سهروردی در عوارف المعارف هر يك بنحوی مقامات و احوال سالکین را تقسیم کرده اند.

شیخ فریدالدین عطار در کتاب منطق الطیر در مقاله سی و هشتم میگوید که مرغی از هدهد که مرشد و راهبر سایر مرغان بود پرسید که چگونه راه چیست و طول آن چند فرسنگ و مشکلات طریقت بچه قرار است هدهد در جواب گفت:

کفت ما را هفت وادی در ره است	چون گذشتی هفت وادی در که است
باز ناید در جهان زین راه کس	نیست از فرسنگ آن آگاه کس
چون نیامد باز کس زین راه دور	چون دهند آگهی ای نا صبور
چون بشد آنجایکه کم سربس	کی خبر بازت دهند ای بی خبر
هست وادی طلب آغاز کار	وادی عشق است از آن پس بی کنار
پس سیم وادی از آن معرفت	هست چارم وادی استغنا صفت
هست پنجم وادی توحید پاك	پس ششم وادی حیرت صعب ناك
هفتمین وادی فقر است و فنا	بعد ازین وادی روش نبود ورا
در کشش افنی روش کم گرددت	گر بود يك قطره قلزم گرددت

۲- تذکرة الاولیا ج ۱ صفحه ۱۱۲

اول آن است که شخص از آنچه براو مشتبه است بپرهیزد و آن در چیزهایی است که در میان حرام بین و حلال بین واقع است یعنی نه اسم حلال مطلق بر آن صادق می‌آید و نه اسم حرام مطلق بلکه بین آن دو است و شخص متورع همینکه شك و شبهه‌ئی در چیزی پیدا کرد آنرا ترك می‌کند.

دوم ورع اهل دل است یعنی ورع شخصی که چون قلبش از بجا آوردن امری خودداری کند آن امر را ترك کند و از پیغمبر روایت شده است که «الائم ما حاك في صدرك». سوم ورع عارف واصل است که چنانکه ابوسلیمان دارانی گفته هر چه قلب را از توجه بخدا بازدارد مشغوم است و بقول سنائی غزنوی :

بهرچ از راه و امانی چه کفر آن حرف و چه ایمان

بهرچ از دوست دورافتی چه زشت آن نقش و چه زیبا

بنابر این چنانکه شبلی گفته سه ورع است یکی ورع عموم دیگری ورع خصوص

و سوم ورع خصوص الخصوص

اینك بعضی از گفته‌های بزرگان صوفیه را در موضوع ورع در اینجا نقل می‌کنیم تا مقصود واقعی از «مقام ورع» که از جمله مقامات و ورزش‌های اخلاقی برای تصفیه باطن سالک است بهتر روشن شود.

بشرحافی گفته : «سخت ترین کارها سه است بوقت دست تنگی سخاوت و ورع در خلوت و سخن گفتن پیش کسی که از او بترسی^۱»

سهل بن عبدالله تستری میگوید : «ایمان مرد کامل نشود تا وقتی که عمل او بورع نبود و ورع او باخلاص نبود و اخلاص او بمشاهده و اخلاص تبراً کردن بود از هر چه دون خدای بود^۲»

یحیی بن معاذ رازی گفته : «ورع ایستادن بود برحد علم بی تأویل» و گفت

«ورع دو گونه باشد ورعی بود در ظاهر که نجنبید مگر بخدای و ورعی بود در باطن و آن، آن بود که در دلت بجز خدای در نیاید^۱».

ابو سلیمان دارانی گفته: «قناعت از رضا بجای ورع است از زهد این اول رضا است و آن اول زهد» و نیز گفته: «نمی شناسم زهد را حدی و ورع را حدی و رضا را حدی و غایتی و لکن راهی از او میدانم» «ورع در زبان سخت تر از آن است که سیم و زر در دل» «باهیچکس بزهد گواهی مده بجهة آنکه او در دل غایب است از تو و در ورع حاضر است^۲».

ابراهیم خواص گفته: «ورع دلیل ترس از خدا و خوف دلیل معرفت و معرفت دلیل نزدیکی بخدا است^۳».

شیخ ابوعلی دقاق گفته: «هر که ترك حرام کند از دوزخ نجات یابد و هر که ترك شبهت کند بهشت رسد و هر که ترك زیادتى کند بخدای رسد^۴».

زهد

بطوریکه قبلاً اشاره شد سلوک در هر یکی از مقامات طریقت سالک را برای وصول بمقام دیگری مستعد میکند از این است که ورع مقتضی زهد است صوفی علاقه بدنیا را سرمنشاء هر خطیئه می شمرد و ترك دنیا را سرچشمه هر خیرى میداند.

زهاده سه طبقه اند:

اول طبقه مبتدیان و آنها زهادى هستند که دست شان از دنیا کوتاه و قلبشان نیز مانند دست شان از طمع دنیا خالی است چنانکه از جنید پرسیدند زهد چیست گفت خالی بودن دست از ملك دنیا و خالی بودن قلب از طمع.

۱ و ۲ تذکرة الاولیا در شرح حال هر یکی از عرفای مذکور.

۳- عوارف المعارف چاپ مصر حاشیه احياء العلوم جزء چهارم صفحه ۲۹۶.

۴- تذکرة الاولیا ج ۲ صفحه ۱۹۵.

دوم طبقه متحققین در زهداند که مصداق قول صوفی زاهد معروف رویم بن احمداند که گفته است زهد ترك حظوظ نفس است از هر چه در دنیا هست زیرا در خود زهد حظ نفسی هست باین معنی که زهد سبب استراحت خاطر و آسایش درونی و نیز جالب ستایش و اعجاب مردم نسبت بزاهد و موجب جاه و احترام در نزد آنها است بنابراین بعقیده رویم زهد واقعی وقتی است که قلب هر حظ و لذتی را ترك کند .

سوم زهد طبقه خواص است یعنی زهد آنهائیکه هفت شهر عشق را گشته و بهست و نیست پشت پا زده اند این طبقه حتی در زهد هم زاهداند از شبلی پرسیدند زهد چیست گفت زهد يك نوع غفلت است زیرا دنیا عدم است و زهد در لاشییء غفلت است اینها طبقهئی هستند که بقول حافظ بر هر چه که هست چار تکبیر زده ما سوی الله را مرده انگاشته و لاشییء دانسته اند و زهد را هم سبب و اماندن از راه شمرده اند یحیی بن معاذ گفته است دنیا مثل عروسی است که طالب آن مشاطه آن محسوب است زاهد در خراب کردن زیبایی آن عروس میکوشد فقط عارف است که مشغول بخدا است و هیچ التفتائی بکار جهان ندارد .

سابقاً در طی بحث از زهاد صوفیه قرون اول اسلام بحد کفایت از زهد و چگونگی زندگی زهاد صحبت شد اینک بعضی از گفته های صوفیان معروف را در اینجا نقل میکنیم:

« مالك دينار گفت از حسن پرسیدم که عقوبت عالم چه باشد گفت مردن دل گفتم مرگ دل چیست گفت حب دنیا^۱ .

فضیل بن عیاض گفته « خوف و هیبت از خدای بر قدر علم بنده بود و زهد بنده در دنیا بر قدر رغبت بنده بود در آخرت » و گفت : « جمله بدیها را در يك خانه جمع کرده اند و کلید آن دشمنی دنیا است » و گفت « در دنیا شروع کردن آسان است اما از میان باز بیرون آمدن و خلاص یافتن دشوار است »^۲

ذوالنون مصری گفته: «زاهدان پادشاهان آخرت اند و عارفان پادشاهان زاهدانند»
و گفت «علامت محبت حق آن است که ترك کند هر چه او را از خدای شاغل است
تا او ماند و شغل خدای و بس»^۱

سفیان ثوری گفته: «زاهد آن است که در دنیا زهد خود بفعل میآورد و متزهد
آن است که زهد او بزبان بود» و گفت: «زهد در دنیا نه یالاس پوشیدن است و نه
نان جوین خوردن است و لکن دل در دنیا نایستن است و امل کوتاه کردن است»^۲
ابوسلیمان دارانی گفته: «زهد آن است که هر چه ترا از حق تعالی باز دارد
ترك آن کنی»^۳.

حاتم اصم از قدماء مشایخ خراسان چون ببقداد آمد «خلیفه را خبر دادند که
زاهد خراسان آمده است او را طلب کرد چون حاتم از در آمد خلیفه را گفت یا
زاهد خلیفه گفت من زاهد نیم که همه دنیا زیر فرمان من است زاهد توئی حاتم گفت
نی که توئی که خدای تعالی میفرماید قل متاع الدنيا قليل و تو باند کی قناعت کرده
زاهد تو باشی نه من که بدنیا و عقبی سرفرو نمی آورم چگونه زاهد باشم»^۴.

سهل بن عبدالله تستری گفته «روی آوردن بندگان بخدای زهد است»^۵
یحیی بن معاذ رازی گفته: «زهد سه حرف است زا و ها و دال اما زا ترك
زینت است و ها ترك هوا و دال ترك دنیا» و گفت: «از زهد سخاوت خیزد بملك
و از حب سخاوت بنفس و روح» و گفت: «زهد آن است که بترك دنیا حریص تر
بود از حرص بر طلب دنیا» و گفت: «زاهد بظاهر صافی است و بیاطن آمیخته
و عارف بیاطن صافی است و بظاهر آمیخته»^۶.

فهرست

قبلاً در طی بحث از زهاد قرون اول اسلام گفته شد که در بین آنها در نتیجه
علل و عوامل گوناگونی که شرح دادیم این عقیده شایع بود که اعمال و افعال انسان

بدست قوه قاهری است یعنی از حیز قدرت و اختیار بشری خارج است سعادت و شقاوت امری است مکتوم و مقدر و هیچ عملی بخودی خود فایده‌ئی برای نجات ندارد بنابر این بر عمل نمیتوان تکیه کرد بلکه باید تسلیم صرف پیش گرفت و بجمیع اسباب و وسائل پشت باز داد و از جمیع علائق جهانی یعنی از ماسوی الله منقطع شد.

زاهد نه فقط از لذائذ مباح و مشروع که وظیفه هر مسلمان بانقوی و مؤمن صادق است پرهیز میکرد بلکه از لذائذ مباح و مشروع هم خود را محروم میداشت و معتقد بود که هر چه چیزهای دنیائی سالک راه حق کمتر باشد نجات نزدیکتر است زیرا بقول شقیق بلخی که از قدمای مشایخ و از معاصرین ابراهیم ادhem است «سه چیز قرین فقر است فراغت دل و سبکی حساب و راحت نفس و سه چیز لازم توانگران است رنج تن و شغل دل و سختی حساب»^۱

برای دریافتن اهمیت فقر و انقطاع از چیزهای دنیائی باید به تراجم احوال عرفا مخصوصاً قدمای مشایخ از قبیل مالک دینار و محمد واسع و ابراهیم ادhem و داود طائی مراجعه کرد و دانست که این سنخ عقیده بحدی شایع بوده که مثلاً گفته‌اند «بزرگی قیامت بخواب دید که ندائی در آمدی که مالک دینار و محمد واسع را در بهشت فرو آورید گفت بنگرستم تا از این دو کدام پیشتر در بهشت رود مالک از پیش در شد گفتم ای عجب محمد واسع فاضل‌تر و عالم‌تر گفتند آری اما محمد واسع را درد دنیا دو پیراهن بود و مالک را یک پیراهن این تفاوت از آنجاست که اینجا هر گز پیراهنی باد و پیراهن برابر نخواهد بود یعنی صبر کن تا از حساب یک پیراهن افزون بیرون آئی»^۲ فقر که در ابتدا متوجه اشیاء مادی بود بتدریج معنی وسیعی یافت و بنظر صوفیان دوره‌های بعد که مایه وجد و حال بیشتر در گفتار و رفتارشان دیده میشود

۱- رجوع شود بتذکرة الاولیا ج ۱ صفحه ۲۰۰ در شرح حال شقیق بلخی که بقول جامی در نفحات الانس در سال ۱۷۴۰ وفات کرده است.

۲- تذکرة الاولیا ج ۱ صفحه ۴۸

فقر واقعی فقط فقدان غنا نیست بلکه فقدان میل و رغبت بغنا است یعنی هم قلب صوفی باید تهی باشد و هم دستش و در این معنی است که صوفی «الفقر فخری» میگوید و با مباحثات خود را «فقیر» و «درویش» مینامد زیرا مفهوم آن است که فقیر باید از هر فکر و میلی که او را از خدا منحرف کند برکنار باشد.

۱- در مثنوی مولانا رومی در چندین جا ابیاتی راجع بفقیر و اهمیت آن هست از جمله ابیات ذیل :

<p>مال و زر سر را بود همچون کلاه آن که زلف و جعد رعنا بایندش مرد حق باشد بماتند بصر وقت عرضه کردن آن برده فروش ور بود عیبی برهنه اش کی کند گوید این شرمنده است از نیک و بد خواجه در عیب است غرقه تابگوش کز طمع عیبش نبیند طامعی ور گدا گوید سخن چون زرکان کار درویشی ورای فهم تست زانکه درویشی ورای کارهاست بلکه درویشان ورای ملک و مال حق تعالی عادل است و عادلان آن یکی را نعمت و کالا دهند آتش سوزد که دارد این گمان فقر فخری نرگزاف است و مجاز</p>	<p>کل بود آن کز کله سازد پناه چون کلاهش رفت خوشتر آیدش بس برهنه به که پوشیده نظر برکند از بنده جامه عیب پوش بل بجامه خدعه می باوی کند از برهنه کردن او از تو رمد خواجه را مال است و مالش عیب پوش کشت دلها را طمعها جامعی ره نیابد کاله او در دکان سوی درویشان بمنگر سست سست دمیدم از حق مر ایشانرا عطاست روزمی دارند ژرف از ذوالجلال کی کنند استمگری یا بیدلان و این دگر را بر سر آتش نهند بر خدای خالق هر دو جهان صد هزاران عزت پنهان است و ناز</p>
--	--

<p>چون تناش از فقر بیرایه شود فقر فخری را فنا بیرایه شد فقر فخری بهر آن آمد سنی کنجها را در خرابی زان نهند</p>	<p>او محمد وار بی سایه شود چون زبانه شمع او بی سایه شد تا ز طماعان گریزم در غنی تا ز حرص اهل عمران وا دهند</p>
--	--

<p>چون شکسته میرهد اشکسته شو محنت فقر ارچه کم از نیش نیست</p>	<p>امن در فقر است اندر فقر رو از بلای اغتنا خود بیش نیست</p>
---	--

صوفی صادق آن است که نعلین دو کون از یا افکنده باشد یعنی هم از دنیا دل برکنده باشد و هم از آخرت و معنی «فقیح حقیقی» همین است چنین «فقیری» از هستی خود عاری است بطوریکه هیچ عملی یا احساسی یا نعمت و صفتی را بخود نسبت نمیدهد.^۱

«فقیر» باین معنی ممکن است ثروتمند هم باشد یا جاه و مقام صوری داشته باشد و در عین حال روحاً و معنی «افقر فقرا» بشمار آید زیرا گاهی خداوند اولیای خود را ظاهراً بلباس اهل ثروت و دنیا و صاحبان جاه و مقام درمیآورد تا آنها را از انظار اهل ظاهر مخفی بدارد خواهجه حافظ ظاهراً بخواجه جلال الدین تورانشاه وزیر شاه شجاع اشاره فرموده میگوید :

من غلام نظر آصف عهدم کورا صورت خواجگی و سیرت درویشان است

فقر از مراحل مهم سیر و سلوک و اول قدم تصوف محسوب است مولانا عبدالرحمن جامی در تفحات الانس در طی بحث مخصوصی از «صوفی» و «متصوف» و «ملا متی» و «فقیر» و فرق بین آنها میگوید : «اما فقرا آن طائفه اند که مالک هیچ چیز از اسباب و اموال دنیوی نباشند و در طلب فضل و رضوان الهی ترك همه کرده باشند و باعث این طایفه بر ترك یکی از سه چیز است اول رجا و تخفیف حساب یا خوف عقاب چه حلال را حساب لازم است و حرام را عقاب دوم توقع فضل ثواب و مسابقت در دخول جنت چه فقرا یا نصد سال پیش از اغنیا به بهشت درآیند^۲ سوم طلب جمعیت خاطر و فراغت اندرون از برای اکثار طاعات و حضور دل در آن و تخلف فقیر از ملامتیه و متصوفه بآن است که او طالب بهشت و حظ نفس خود است و ایشان طالب حق و خواهان قرب او و وراء این مرتبه در فقر مقامی است فوق مقام ملامتیه و متصوفه و آن وصف خاصه صوفیه است چه صوفی اگر چه مرتبه او وراء مرتبه فقر است و لیکن خلاصه مقام فقر در

۱- از ابو عبدالله بن الجلا « بر رسیدند که مردکی مستحق اسم فقر گردد گفت آنگاه که از او هیچ باقی نماند » تذکرة الاولیا ج ۲ صفحه ۶۴

۲- ابوهریره از پیغمبر روایت کرده که : « قال یدخل الفقراء الجنة قبل الاغنیاء بخمسائة عام نصف يوم » (رساله کشیریة صفحه ۱۲۲ چاپ مصر) .

مقام او درج است و سبب آن است که صوفی را عبور بر مقام فقر از جمله شرائط و لوازم است و هر مقام که از آن ترقی کند صفاوه و نقاوة آنرا انتزاع نماید و رنگ مقام خودش دهد پس فقر را در مقام صوفی و صفی دیگر زاید بود و آن سلب نسبت جمیع اعمال و احوال و مقامات است از خود و عدم تملک آن چنانکه هیچ عمل و هیچ حال و هیچ مقام از خود نبیند و بخود مخصوص نداند بلکه خود را نبیند پس او را نه وجود بود و نه ذات و نه صفت محو در محو فنا در فنا بود این حقیقت فقر است که مشایخ در فضیلت آن سخن گفته اند و آنچه پیش از این در معنی فقر یاد کرده شد رسم فقر است و صورت آن شیخ ابو عبد الله خفیف قدس سره گفته است **الفقر عدم الاملاك و الخروج عن احكام الصفات** و این حد جامع است مشتمل بر رسم فقر و حقیقت آن و بعضی گفته اند **الفقر الذی لا یملك و لا یملك و فوقیت مقام صوفی از مقام فقیر** بآن است که فقیر بارادت فقر و ارادت حظ نفس محجوب بود و صوفی را هیچ ارادت مخصوص نبود و در صورت فقر و غنا ارادت او در ارادت حق محو بود بلکه ارادت او عین ارادت حق باشد و بنابراین اگر صورت فقر و رسم آن اختیار کند بارادت و اختیار خود محجوب نشود چه ارادت او ارادت حق باشد ابو عبد الله خفیف رحمه الله گفته است **الصوفی من استصفاه الحق لنفسه تودداً و الفقیر من استصفی نفسه فی فقره تقرراً** و بعضی گفته اند **الصوفی هو الخارج عن النعوت و الرسوم و الفقیر هو الفاقد للاشیاء** و ابو العباس نهاوندی رحمه الله گوید: **الفقر بدایة التصوف و فرق میان فقر و زهد** آن است که فقر بی وجود زهد ممکن بود چنانکه کسی ترك دنیا کند بعزمی ثابت از سریقین و هنوز رغبت اندران باقی بود و همچنین زهد بی فقر ممکن است چنانکه کسی با وجود اسباب رغبتش از آن مصروف بود فقر را رسمی است و حقیقت رسم او عدم املاك است و حقیقت او خروج از احکام صفات و سلب اختصاص چیزی بخود و رسم فقر صورت زهد است و امارت آن و معنی زهد صرف رغبت از دنیا و حق سبحانه چون خواهد که بعضی از اولیاء خود را در تحت قباب عزت از نظر انظار محجوب گرداند

ظاهر ایشان را بلباس غنا که صورت رغبت است بدنیا بیوشاند تا اهل ظاهر ایشان را از جمله راغبان دنیا پندارند و جمال حال ایشان از نظر نامحرمان پوشیده ماند و این حقیقت فقر و زهد و صف خاص و لازم حال صوفی است و اما رسم فقر اختیار بعضی از مشایخ صوفیان است و مراد ایشان دران اقتدا بانبیا و تقلیل از دنیا و ترغیب و دعوت طالبان بسا صورت فقر بزبان حال و اختیار ایشان در این معنی مستمند باختیار حق است نه بطلب حظ اخروی^۱.

ابونصر سراج در کتاب لمع بعد از نقل آیه شریفه «للفقراء الذين احصروا فی سبیل الله» و حدیث نبوی و گفتار عرفای بزرگ در مقام فقر و صفت فقرا میگوید فقرا بر سه طبقه اند اول آنهائیکه مالک چیزی نیستند و از احدی نه بظاهر و نه بیاطن چیزی نمی طلبند و از احدی انتظار چیزی ندارند و اگر چیزی هم بآنها داده شود نمیگیرند و این مقام مقربین است که سهل بن علی بن سهل اصفهانی درباره این طبقه از فقراء گفته حرام است که اصحاب ما را فقرا بنامند زیرا آنها غنی ترین خلق خدایند. دوم آنهائیکه مالک چیزی نیستند و از احدی سؤال نمیکنند و طلب نمی کنند ولی اگر چیزی بآنها داده شود میگیرند سهل بن عبدالله گفته فقیر صادق آن است که سؤال نکند و رد نکند و حبس نکند^۲ و این مقام صدیقین است. سوم آنهائیکه مالک چیزی نیستند و هر گاه محتاج شوند ببعضی از برادران طریقت که بدانند بطلب آنها سرور میشوند مراجعه کنند و این مقام صدیقین در فقر است^۳.

اینک بعضی از اقوال عرفا در باب فقر در این جا نقل میشود :

۱- نفحات الانس جامی صفحه ۱-۹ چاپ هندوستان .

۲- « لایستل ولا یرد ولا یحبس »

۳- ترجمه بتلخیص از لمع صفحه ۴۷-۴۹.

مردی ده هزار درهم نزد ابراهیم ادهم آورد و او رد کرده گفت تو میخواهی بده هزار درهم نام مرا از دیوان فقر محو کنی^۱.

شخصی از رویم پرسید که صفت فقیر چیست گفت سه چیز حفظ سر و اداء فرض و صیانت فقرش^۲.

ابراهیم ادهم گفته ما فقر خواستیم غنی استقبالیان کرد در حالیکه مردم غنی طلبیدند فقر آنها را استقبال نمود^۳.

ذوالنون مصری گفته علامت غضب خداوند بر بنده خوف بنده است از فقر^۴.
 ابراهیم بن احمد الخواص گفته: «فقر رداء شرف و لباس مرسلین و زینت صالحین و تاج متقین و زیور مؤمنین و غنیمت عارفین و آرزوی مریدین و سنگر مطیعین و سجن گناهکاران و مکفر سیئات و بزرگ کشنده حسنات و رافع درجات و رساننده بغایات و کرامت اولیاء و ابرار است»^۵.

«نقل است که درویشی در مجلس شیخ ابوعلی دقاق برخاست و گفت درویشم و سه روز است ناچیزی نخورده‌ام و جماعتی از مشایخ حاضر بودند او بانگ برآورد که دروغ میگوئی که فقر سر پادشاه است و پادشاه سر خویش بجائی ننهد که او با کسی گوید و عرضه کند بعمر و وزید^۶».

شیخ کبیر ابو عبدالله محمد بن خفیف شیرازی گفته: «فقر نیستی ملک بود و بیرون آمدن از صفات خود» و نیز «پرسیدند که درویشی که سه روز گرسنه بود بعد از آن بیرون آید و سؤال کند بدان قدر که او را کفایت بود او را چه گویند گفت او را کذاب گویند»^۷.

۱ و ۲ و ۳ و ۴ - رساله قشیریه صفحه ۱۲۲-۱۲۴ چاپ مصر.

۵ - لمع صفحه ۴۸ چاپ نیکلسن ۶ - تذکرة الاولیا ج ۲ صفحه ۱۹۰.

۷ - تذکرة الاولیا ج ۲ صفحه ۱۳۱.

مولانا رومی در مجلد اول مثنوی «در بیان آنکه چنانکه گدا عاشق کریم است کریم هم عاشق گدا است اگر گدا را صبر بیش بود کریم بر در او آید و اگر کریم را صبر بیش بود گدا بر در او آید اما صبر کمال گدا و نقص کریم است میگوید :

بانك میآید که ای طالب بیا	جود محتاج گدایان چون گدا
جود محتاج است و خواهد طالبی	همچنانکه توبه خواهد تائبی
جود میجوید گدایان و ضعاف	همچو خوبان کاینه جویند صاف
روی خوبان ز آینه زیبا شود	روی احسان از گدا پیدا شود
چون گدا آئینه جود است هان	دم بود بر روی آینه زیان
پس از این فرمود حق درواضحی	بانك کم زن ای محمد بر گدا
آن یکی جودش گدا آرد پدید	و این دگر بخشد گدایانرا مزید
پس گدایان آینه جود حقند	و آنکه با حقند جود مطلق اند
و آنکه جز این دواست او خود مرده است	او بر این در نیست نقش پرده است
لیك درویشی که او تشنه خداست	هست دائم از خدایش کار راست
لیك درویشی که تشنه غیر شد	او حقیر و ابله و بی خیر شد
فقر لقمه دارد او نی فقر حق	پیش نقش مرده کم نه طبق
ماهی خاکی بود درویش نان	شکل ماهی لیك از دریا رمان
شرح میخواهد بیان این سخن	لیك میترسم زافکار کهن
فهم های کهنه کوته نظر	صد خیال بد در آرد در فکر
بر سماع راست هر کس چیر نیست	لقمه هر مرغکی انجیر نیست

داود طائی گفته : « ای پسر اگر سلامت خواهی دنیا را وداع کن و اگر کرامت خواهی بر آخرت تکبیر گوی^۱ » .

صبر

فقر مقتضی صبر است و اگر سالک جویای حق در فقر و محنت صبر و تحمل را شعار خود نسازد نتیجه بی بدست نخواهد آورد. نه فقط فقر بدون صبر بی نتیجه است بلکه سیر در سایر مقامات سلوک هم مقتضی صبر است این است که صوفیه صبر را يك نيمه ايمان بلکه همه ايمان میدانند.

بجا آوردن هر فریضه و ترك هر معصیت بدون صبر انجام نیابد زیرا دل سالک در هر حال و مقامی که باشد بچیزی مشغول است که یا موافق میل او است یا مخالف میل او و در هر دو حال محتاج بصبر است.

مولانا رومی در مجلد دوم مثنوی در بیان « امتحان کردن هر چیزی تا ظاهر شود چیز دیگر که در آن پنهان است » میگوید :

تا بیالائیم صافانرا ز درد	چند باید عقل ما را رنج برد
امتحانهای زمستان و خزان	تاب تابستان بهار همچو جان
بادها و ابرها و برقها	تا بدید آرد عوارض فرقها
تا برون آرد زمین خاک رنگ	هر چه اندر جیب دارد لعل و سنگ
هر چه دزدیده است این خاک دژم	از خزانه حق و دریای کرم
شحنه تقدیر گوید راست گو	آنچه بردی شرح واده مو بمو
دزد یعنی خاک گوید هیچ هیچ	شحنه او را در کشد در پیچ پیچ
شحنه گاهش لطف گوید چون شکر	که بر آویزد کند هر چه بقر
تا میان قهر و لطف آنخفیه ها	ظاهر آید ز آتش خوف و رجا
آن بهاران لطف شحنه کبریا است	و آن خزان تهدید و تخویف خدا است
و آن زمستان چار میخ معنوی	تا تو ای دزد خفی ظاهر شوی
پس مجاهد را زمانی بسط دل	یک زمانی قبض و درد و غش و غل

زانکه این آب و کلی کابدان ماست
حق تعالی گرم و سرد و رنج و درد
خوف و جوع و نقص اموال و بدن
پس محك میبایدش بگزیده
تا شود فاروق این تزویرها
منکر و دزد و ضیای جانهاست
بر تن ما مینهد ای شیر مرد
جمله بهر نقد جان ظاهر شدن
در حقایق امتحانها دیده
تا بود نقاش این تدبیرها
بگفته صاحب لمع صبر بر سه گونه است : « متصبر » و « صابر » و « صبار »

۱- و نیز در مجلدات شش گانه مثنوی ابیات دیگری راجع بصبر هست که بخوبی اهمیت صبر را در مقامات سلوک روشن میسازد :

که تائنی هست از یزدان یقین هست تعجیل از شیطان لعین

این تانی بر تو رحمان بود و آن شتاب از مهره شیطان بود
زانکه شیطانش بترساند ز فقر بار گیر صبر را بکشد بعقر

مکر شیطان است تعجیل و شتاب لطف رحمان است صبر و احتساب

با ثانی گشت موجود از خدا تابش روز این زمین و این چرخها
ورنه قادر بود کز کن فیکون صد زمین و چرخ آوردی برون
آدمی را اندك اندك آن همام تا چهل سالش کند مرد تمام
کز چه قادر بود کاندك يك نفس از عدم پران کند پنجاه کسی

صد هزاران کیمیا حق آفرید کیمیائی همچو صبر آدم ندید
صبر را یا حق قرین کن ای فلان آخر و العصر را آنکه بخوان

صبر آرد آرزو را نی شتاب صبر کن و الله اعلم بالصواب

گفت پیغمبر خداش ایمان نداد هر که را نبود صبوری در نهاد

متصبر کسی است که در خدا صبر کند و چنین شخصی گاهی بر مکاره صبر میکند و گاهی عاجز میماند.

صابر کسی است که در خدا و برای خدا صبر کند و جزع و شکایت نکند ذوالنون مصری گفته که وقتی از بیماری عیادت کردم در بین آنکه بامن حرف میزد نالهائی کرد گفتم هر که در ضربتی که باو وارد میشود صبر نکند در محبت خود صادق نیست جواب داد که هر که از ضربتی که باو وارد میشود لذت نبرد صادق نیست و نیز از شبلی حکایت شده است که چون او را به بیمارستان بردند و در بند کردند بعضی از دوستانش نزد او رفتند شبلی پرسید شما چه کسانی گفتند ما دوستداران توایم شبلی آجری بطرف آنها پرتاب کرد جماعت فرار کردند شبلی گفت ای دروغگویان چگونه مدعی دوستی منید در حالیکه بر ضرب من صبر نکردید.

صبار کسی است که صبرش در خدا و برای خدا و بوسیله خدا است و چنین شخصی هر گاه جمیع بلایای دنیا بر او وارد شود عاجز نگردد و ابداً تغییری بر او عارض نشود چنانکه چون از شبلی از صبر پرسیدند باین ابیات تمثل جست :

عبرات خططن فی الخد سطرأ	قد قراها من لیس یحسن یقرا
ان صوت المحب من الم الشو	ق وخوف الفراق یورث ضراً
صابر الصبر فاستغاث به الصبر	فصاح المحب بالصبر صبراً

در کتاب تذکرة الاولیا در شرح حال عرفا کلماتی در « صبر » از آنها نقل کرده است که برای نمونه بعضی از آنها را در اینجا ثبت میکنیم :

ابوسلیمان دارانی گفته : « بهترین روزگار ما صبر است و صبر دو قسم است صبری است بر آنچه کاره آنی در هر چه او امر حق است و لازم است گزاردن و صبری است از آنچه طالب آنی در هر چه ترا هوا بر آن دعوت کند و حق ترا از آن نهی کرده است و گفت خیری که در او شر نبود شکر است در نعمت و صبر است در بلا » .

عمرو بن عثمان مکی گفته : « صبر ایستادن بود باخدای و گرفتن بلا بخوشی و آسانی »

جنید بغدادی گفته «صبر باز داشتن است نفس را با خدای بی آنکه جزع کند و گفت غایت صبر تو کل است قال الله تعالی الذین صبروا و علی ربهم یتوکلون و گفت صبر فرو خوردن تلخی ها است و روی ترش نا کردن» .

ابوالحسین نوری «گفت یبری دیدم ضعیف و بی قوت که بتازیانه میزدند و او صبر میکرد پس بزندان بردند من پیش او رفتم و گفتم تو چنین ضعیف و بی قوت چگونه صبر کردی بر آن تازیانه گفت ای فرزند بهمت بلانوان کشید نه بجسم گفتم پیش تو صبر چیست گفت آنکه در بلا آمدن همچنان بود که از بلا بیرون شدن» .

شیخ ابو عبدالله محمد بن الخفیف گفته : «نصوف صبر است در تحت مجاری اقدار و فرا گرفتن از دست ملک جبار و قطع کردن بیابان و کوهسار» و نیز «پرسیدند که عبودیت کی درست آید گفت چون همه کاره‌اء خود بخدای باز گذارد و در بلاها صبر کند» ابو محمد جریری گفته : «صبر آن است که فرق نکند میان حال نعمت و محنت بآرام نفس در هر دو حال و صبر سکون نفس است در بلا» . ابوسلیمان دارانی گفته : «خدا برا بندگانند که شرم میدارند که با او معاملت میکنند برضا یعنی در صبر کردن معنی آن بود که من خود صبورم اما در رضا هیچ نبود و چنانکه دارد چنان باشد صبر بتو تعلق دارد و رضا بدو» . و نیز او گفته : «بهترین روزگارها صبر است و صبر دو قسم است صبری است بر آنچه کاره‌ائی در هر چه او امر حق است و لازم است گزاردن و صبری است از آنچه طالب‌ائی در هر چه ترا هوا بر آن دعوت کند و حق ترا از آن نهی کرده است» و نیز گفته : «خیری که در او شر نبود شکر است در نعمت و صبر در بلا» .

توکل

باعتقاد صوفیه مقام توکل از عالی‌ترین مقامات مقربین است و از مقاماتی است که هم از جهت علم فهم آن غامض و هم در عمل بجا آوردن آن بسیار دشوار است . توکل از فروغ توحید است یعنی توحید حقیقی اصل و پدید آورنده توکل است . غزالی در کتاب احیاء العلوم در جزء چهارم آن کتاب فصل مخصوصی بنام

« کتاب التوحید والتوکل » باین موضوع تخصیص داده و بتفصیل شرح داده که برای مزید اطلاع باید بآن کتاب و یا بکتاب دیگر غزالی موسوم به « کیمیای سعادت » که بفارسی نگاشته شده مراجعه کرد و ما در این جا بنحو اجمال بشرح این موضوع میپردازیم: بگفته غزالی توحید چهار مرتبه دارد که باصطلاح او در کتاب احیاء العلوم عبارتند از مرتبه قشر القشر و مرتبه قشر و مرتبه لب و مرتبه لب اللب . مرتبه قشر القشر توحید منافقین است که برای فرار از آزار جامعه مسلمین بزبان « لا اله الا الله » گویند در حالیکه دل آنها بازبان آنها همراه نیست . مرتبه قشر توحید عوام است که دروغ نمیگویند و قلب آنها مصدق زبانشان است . متکلمین و حکماء الهی که با دایل و برهان در توحید سخن میگویند نیز از همین طبقه عوام محسوبند .

مرتبه لب توحید مقربین است که بطریق کشف و بواسطه نور حق معتقداند باینکه اشیاء گوناگون با وجود کثرت صادر از واحد است^۱ . مرتبه لب اللب توحید صدیقین است که صوفیه آنرا فناء در توحید میگویند و آن این است که عارف جز

۱- مقصود عرفا این است که موجودات با همه کثرت و تنوعی که دارند بمنزله آینههای متعددی که يك چیز « واحد حقیقی » یعنی خدا در همه آن آینهها جلوه گر شده و بحسب تعدد آینههای گوناگون و رنگارنگ آن يك چیز یعنی آن واحد حقیقی صورتهای مختلف و کثرت و تعدد را بوجود آورده است ولی در حقیقت و واقع با همه این کثرتها يك چیز است و بس

فما الوجه الا واحد غیراته اذا انت اعدت المرأ یا تعددا بعبارت دیگر :

يك روی در صد آینه گر میکند ظهور آینهها صداست ولی رو همان یکی است

مولانا رومی در مثنوی همین معنی را بیان فرموده است :

چون ز يك دریاست این جوها روان این چرا نوش آمد آن زهر روان

چونکه جمله از یکی دست آمده این چرا هشیار و آن مست آمده

چون همه انوار از شمس بقا است صبح صادق صبح کاذب از چه خاست

چون ز يك سرمه است ناظر را کحل از چه آمد راست بینی و حول

چون خدا فرمود ره را راه من این دلیل از چیست آن يك راهزن

و حدیثی که دید با چندین هزار صد هزاران جنبش از عین القرار

این همه چون و چگونه چون ز بد بر سر دریای بیچون می طبد

بی چگونه بین تو برد و مات بحر چون چگونه گنجد اندر ذات بحر

«واحد» چیزی در وجود نمی بینند و از آن جهت «فناء فی التوحید» میگویند که صوفی در این مرتبه خود را هم در بین نمی بیند و این غایت مکاشفات است که اسرار آن نباید بزبان آید یاد در کتابی نوشته شود زیرا بعقیده عارف افشاء سر ربوبیت کفر است. بعبارت دیگر هر گاه از مرتبه توحید منافی نمی که دروغ میگویند صرف نظر کنیم ممکن است موحدین را از حیث درجه ادراک و مقام معرفت و حال بطبقات ذیل قسمت کنیم:

اول توحید ایمانی که ممکن است توحید امتثالی و تقلیدی و تعبیدی نامیده شود که مقام عوام و مقلدین است.

دوم توحید استدلالی و عقلی است که ممکن است توحید تحقیقی و علمی نامیده شود بطریقی که نزد علمای علم کلام و حکمت الهی مطرح است.

عقل کل آنجا است از لایلمون	کی بکنجد در مضیق چند و چون
بر لب دریا غمش کن لب گزان	پا در این دریا منه کم کو از آن
خونبهای جان من این بگرداد	نی که جان من فدای بحر باد
چون نماید با چو بطانم در او	تا که پایم میرود رانم در او

در جای دیگر در متن میگوید که هر کس ناظر بصفات خداوند باشد در بادیه «کثرت» سرگردان خواهد ماند ولی عارف چون غرق دریای «ذات» است به «وحدت» واقعی واصل است:

در صفات آن است کو کم کرد ذات	صنع بیند مرد محجوب از صفات
کم کنند اندر صفات او نظر	واصلان چون غرق ذاتند ای پسر
وصلت عامه حجاب خاصه دان	طاعت عامه گناه خاصکان
کی برنگ آب افتد منظرت	چونکه اندر قعر جو باشد سرت
پیش خاصه محو گردد وصف و رسم	عامه را باشد نظر بر فعل و اسم
که از او این رنگ ظاهر بی شک است	شیشه چندین رنگ و نور او یکی است
خاصه را با روشنی باشد قرار	عامه را باشیشه و رنگ است کار
زانکه از شیشه است اعداد دوئی	کر نظر در شیشه داری کم شوی
از دوئی و اعداد جسم منتهی	ور نظر بر نور داری و ارهی
اختلاف مؤمن و کبر و یهود	از نظر گاه است این مغز وجود

سوّم توحید عرفای کامل و واصلین بحقیقت است که توحید حالی و کشفی ممکن است نامیده شود زیرا حال توحید وصف لازم ذات موحّد است و در این حال در غلبه اشراق نور توحید ظلمات هستی عارف از میان برود و در مشاهده جمال خداوند مستغرق شود و بمقامی رسد که این توحید را صفت خود نشناسد بلکه این را هم صفت او شناسد و بالجمله مقامی است که هستی عارف قطره وار در امواج بحر توحید افتد .

مولانا جلال الدین رومی میگوید :

گفت نوح ای سرکشان من من نیم	من زجان مردم بجانان میزیم
چون بمردم از حواس بوالبشر	حق مرا شد سمع و ادراک و بصر
چونکه من من نیستم ایندم زهواست	پیش این دم هر که دم زد کافر اوست
چون بود چون آنکه از چوئی رهید	در حیوستان بیچوئی رسید
گشت چوئی بخش اندر لامکان	گر دخواست جمله چونها چون سگان
تا ز بیچوئی دهدشان استخوان	در جنابت تن زن این سوره مخوان
تا ز چوئی غسل برناری تمام	تا برین مصحف منه کف ای غلام
هر که محراب نماز او است عین	سوی ایمان رفتنش میدان توشین
روی او بین از همه سو روبرو	زیر و بالا تو چه هیچوئی بگو
دامن آن گیر ای یار دلیر	کو منزّه باشد از بالا و زیر
با تو باشد در مکان و لامکان	تا تو نمائی او بماند جاودان
لامکان چوئی گذر کن از مکان	تا تو باشی او نیاید در میان
گر تو پیونددی بدان شه شه شوی	ذرّه گردی و لیکن مه شوی

و نیز مولانا رومی در جایی اشاره میکنند که چون از خود فانی شوی بخدا باقی خواهی شد نه آنکه او شوی بلکه مانند آهنی که با آتش سرخ شود عین آتش شود و رواست که بگوید آتشم فانی در خدا هم میتواند براستی انا الحق بگوید :

این خم یکرتگی عیسی ما بشکند نرخ خم صد رنگ را

چون دراو افتد رکو گوئیش قم
این منم خم آن انا الحق گفتن است
رنگ آهن محو رنگ آتش است
چون سرخی کشت همچون زر کان
شد ز رنگ و طبع آتش محتم
آتش من گر ترا شك است و ظن
آتشی چه آهنی چه لب ببند
شد فنا هستش بخوان ای چشم شوخ
گفت پیغمبر که بر دست صبا
بوی رامین میرسد از جان ویس
چون او یس از خویش فانی گشته بود
آن هلیله پروریده در شکر
آن هلیله رسته از ما و منی
کان جهان همچون نمکسار آمده است
خاک را بین خلق رنگارنگ را
این نمکسار جسم ظاهر است
آن نمکسار معانی معنوی است
این نوری را کهنگی ضدش بود
اندر اینجا گر در آئی از نوری
گر تو میخواهی کزین گل بوبری

از طرب گوید منم خم لاتلم
رنگ آتش دارد اما آهن است
ز آتشی میلافتد و آتش و ش است
یس انا النار است لافش بر زبان
گوید او من آتشم من آتشم
آزمون کن دست را بر من بزن
ریش تشبیه و مشبه را مخند
در چنین جو خشک کی ماند کلوخ
از یمن میآیدم بوی خدا
بوی رحمن میرسد هم از او یس
آن زمینی آسمانی گشته بود
چاشنی تلخیش نبود دگر
نقش دارد از هلیله طعم نی
هر چه آنجا رفته بی تلوین شده است
میکنند يك رنگ اندر گورها
خود نمکسار معانی دیگر است
از ازل او تا ابد اندر نوری است
آن نوری بی ضد و بی ند و عدد
در گلستان خوش برنگ گل شوی
همچو مردان شو ز رنگ و بوبری

و نیز مولانا در چند جای دیگر با بهترین تعبیرات میگوید که شرط وصول
بوحدت گذشتن از رنگ و بوی کثرت است :

آتش اندر بوی و اندر رنگ زن

اندر در جو سبو بر سنگ زن

گرفته در راه دین از رهزان
هست معشوق آنکه او بیکتو بود
ناز زهر و از شکر در نگذری
صورت کثرت گذاران کن برنج
کی بداند ره برین نکته خیال
این صور جویند و معنی همچویم
رو بدریا نه که ماهی زاده
خس نه دور از تو رشک گوهری
بحر وحدانی است جفت و زوج نیست

رنگ و بو میرست مانند زنان
مبدأ و هم منتهایت او بود
کی تو از گلزار وحدت بوبری
تا ببینی زیر او وحدت چو گنج
رنگ و بو باشد دلیل قیل و قال
بگذر از جو سوی دریا نه قدم
همچو خس در دشت چون افتاده
در میان موج بحر اولیتری
گوهر و ماهیش غیر از موج نیست

چهارم مرتبه کامل توحید حالی و کشفی که مخصوص خواص عرفا است و مرتبه ایست که معشوق و عاشق هر سه یکی میشوند و مرحله ایست که بهیچ عبارت و اشارتی در نمی آید و در این مرحله همه رنگها سر به بیرنگی در می آورند و باصطلاح مرحله کل شیئی یرجع الی اصله و نهایت مراحل سیروسالوک است چنانکه مولانا رومی اشاره باین مقام فرموده است :

هست بیرنگی اصول رنگها
چونکه بیرنگی اسیر رنگ شد
چون به بیرنگی رسی کان داشتی

صالحها باشد اصول جنگها
موسیئی با موسیئی در جنگ شد
موسی و فرعون دارند آشتی

شیخ عطار در مقاله چهل و دوم از منطق الطیر «در بیان وادی توحید» میگوید:
بعد از آن وادی توحید آیدت
روها چون زین بیابان در کشند
گر بسی بیننی عدد گر اندکی
چون یکی باشد یک اندر یک مدام
نیست آن یک کان احد آیدتورا
منزل تجرید و تفرید آیدت
جمله سرازیک گریبان برگشند
آن یکی باشد در این ره آن یکی
آن یکی اندر یکی باشد تمام
ز آن یکی کاندر عدد آیدتورا

چون برون است این زحد و از عدد از ازل قطع نظر کن و زابد

چون یکی باشد همه نبود دوئی هم منی برخیزد اینجا هم توئی

هر که او در آفتاب خود رسید تو یقین میدان ز نیک و بد رهید
تا تو باشی نیک و بد اینجا بود چون تو کم گشتی همه سودا بود
ور تو مانی در وجود خویش باز نیک و بد بینی در این راه دراز
تا کی ای عطار از این حرف مجاز با سر اسرار و توحید آی باز
مر دسالك چون رسید این جایگاه جایگاه و مرد برخیزد ز راه

ولی بطوریکه اشاره شد این مرحله از مراحل توحید بهیچ عبارت و اشارتی
در نیاید و فقط بمدد ذوق علم لدنی ادراک آن ممکن است و هر عارفی موظف است که در
این مقام عثمان عبارت را باز کشد و لب از افشاء سر الهی فرو بندد بقول مولانا رومی:

عارفان که جام حق نوشیده‌اند رازها دانسته و پوشیده‌اند
هر که را اسرار حق آموختند مهر کردند و دهانش دوختند

سر غیب آنرا سزد آموختن کو ز گفتن لب تواند دوختن

گفت پیغمبر هر آنکو سر نهفت زود گردد با مراد خویش جفت
دانه چون اندر زمین پنهان شود سر آن سر سبزی بستان شود
زّر و نقره گر نبودندی نهان پرورش کی یافتندی زیر کان

باضافه این مرتبه از توحید متعلق بمعاملات نیست یعنی موضوع «توکل» که مورد
بحث است متوقف بر این مرتبه نیست بلکه متوقف بر مرتبه سوم یعنی توحید بطریقه
کشف است که با اصطلاح غزالی «لب» نامیده میشود در حالی که در مرتبه چهارم که مرتبه
«فتاء در توحید» است از هستی عارف چیزی باقی نمانده که به توکل نیاز داشته باشد این است

که در گفتار بعضی از کبار صوفیه مخصوصاً آنهاست که باصحاب «سکر» معروفند نکاتی دیده میشود دال بر اینست که سالک باید به توکل هم پشت پا بزند یعنی از توکل که نشانه هستی او است نیز بگذرد وفانی محض شود.

وقتی حسین بن منصور حلاج ابراهیم خواص را در سفری دید گفت ابراهیم بچه مشغولی جواب داد سفر میکنم تا توکل بیشتر پیدا کنم و حالتم بهبودی بیابد حلاج گفت عمر خود را در عمران باطن خودفانی ساختی پس فناء در توحید کجا است^۱ شیخ عطار در تذکرة الاولیا در حالات بایزید بسطامی نوشته: «نقل است که شاگردی از آن شقیق بلخی رحمه الله علیه عزم حج کرد شقیق ویرا گفت راه بسطام کن تا آن پیر را زیارت کنی آن شاگرد به بسطام آمد بایزید او را گفت پیر تو کیست گفت شقیق شیخ گفت او چه گوید گفت شقیق از خلق فارغ شده است و بر حکم توکل نشسته و او چنین گوید که اگر آسمان روئین گردد و زمین آهین گردد و هرگز از آسمان باران نیارد و از زمین گیاه نروید و خلق همه عالم عیال من باشد من از توکل خود برنگردم بایزید که بشنود گفت اینست صعب کافری اینست صعب مشرکی که او است اگر بایزید کالافی بودی بشهر آن مشرک نپریدی چون باز کردی بگو او را که نگر خدای را بدو کرده نان نه آزمائی چون گرسنه کردی دو کرده از جنسی از آن خویش بخواه و بارنامه توکل بیکسونه تا آن شهر و ولایت از شومی معاملات تو بزمن فرو نشود آن مرید از هول این سخن باز گشت و بحج رفت ببلخ بر شقیق شد شقیق گفت زود باز گشتی گفت نه تو گفته بودی که گذر بر بایزید کن بر او رفتم چنین پرسید و من چنین جواب دادم و او چنین و چنین گفت من از هول این سخن باز گردیدم تا آنرا بیا کاهانم شقیق زیرک بود عیب این سخن بر خود بدید که چنین گویند که چهار صد خروار کتاب داشت و مردی سخت بزرگ بود لیکن پنداشت بزرگانرا بیشتر افتد پس شقیق مرید را گفت تو نگفتی که اگر او چنان است تو چگونه گفت نه گفت اکنون برو و پیرس

اگر او چنین است تو چگونه مرید برخواست و باز بسطام آمد بایزید گفت باز آمدی گفت مرا باز فرستاد تا که از تو بپرسم اگر او چنان است تو چگونه بایزید گفت این دیگر نادانی اش نگر پس گفت اگر من بگویم تو ندانی گفت من از راهی دور آمده‌ام بدین امید اگر مصلحت بیند فرماید تا حرفی بنویسند تا رنج ضایع نشود بایزید گفت بنویسند «بسم الله الرحمن الرحیم بایزید این است» کاغذ فرا نوردید و داد یعنی بایزید هیچ نیست چون موصوفی نبود چگونه وصفش توان کرد تا بدان چه رسد که پرسند که او چگونه است یا تو کلی دارد یا اخلاصی که این همه صفت خلق است و تخلقوا باخلاق میباید نه بتو کل محلی شدن.

بعد از ذکر این مقدمات برمیگردیم به مبحث «تو کل» که چنانکه اشاره شد از مقامات عالی سالک طریقت محسوب است.

تو کل لغتی است مشتق از «وکالت» که مو کول الیه «وکیل» و مفوض بار «متوکل» نامیده میشود.

تو کل سه درجه دارد :

درجه اول تو کل عبارت از این است که متوکل بوکیل حقیقی و «نعم الوکیل» که خدا است وثوق و اطمینان کامل داشته باشد و خود را باو تسلیم و تفویض کند درجه دوم تو کل آن است که متوکل در مقام خدا مانند طفلی باشد نسبت بمادر خود زیرا طفل جز مادر کسی را نمی‌شناسد و جز بمادر باحدی فزع نمیکند و باحدی غیر او اطمینان ندارد و همیشه بذیل عنایت او متوسل است و این تو کل و تفویض بحکم غریزه فطری است یعنی طفل بدون اختیار در هر حال و در مواجهه با هر مشکلی بمادر متوجه است در حالیکه در درجه اول متوکل بحکم شعور و از روی اختیار از باب وثوق و اطمینان بخدا متوجه است.

درجه سوم که بالاترین درجات توکل است عبارت از آن است که متوکل باصطلاح صوفیه در مقابل وکیل عیناً مثل مرده در دست غسال است و البته این مقام منافی

با تدبیر است یعنی تا آن حال باقی و متوکل فانی محض است هیچ تدبیری ندارد حتی دعا و سؤال هم نمیکند در حالیکه در درجه دوم اگر چه متوکل تدبیر ندارد و تسلیم است ولی در مقام دعا و طلب و ابتهال بر میآید و در درجه اول توکل منافای تدبیر نیست و اختیار باقی است و فرق او با غیر متوکل این است که او بعلم و قدرت و خیر خواهی و کیل یعنی خدا اطمینان دارد.

بهترین راه برای مأنوس شدن با مباحث صوفیه و پی بردن بعقائد عرفا که غالباً مسائل مرتبط با احساسات و وجد و حال و ذوق است ممارست در گفته‌های خود آنها است و ما در همه جا این نکته را رعایت نموده و هر جا ممکن و مقتضی شده عنان سخن را بدست عرفا داده و گفته‌های آنها را نظماً و نثراً در این کتاب نقل کرده‌ایم اینک در مبحث توکل نیز بعضی از اقوال مشاهیر عرفا را در این جا ثبت میکنیم تا از مجموع آن گفته‌ها اطلاع بر چگونگی موضوع حاصل شود :

ابراهیم بن ادهم گفته : « وقتی زاهدی متوکل را دیدم پرسیدم که تو از کجا خوری گفت این علم بنزدیک من نیست از روزی دهنده پرس مرا با این چه کار و گفت وقتی غلامی خریدم گفتم چه نامی گفت تا چه خوانی گفتم چه خوری گفت تا چه دهی گفتم چه پوشی گفت تا چه پوشانی گفتم چه کنی گفت تا چه فرمائی گفتم چه خواهی گفت بنده را باخواست چه کار پس با خود گفتم ای مسکین تو در همه عمر خدا را همچنین بنده بوده‌ئی بندگی باری بیاموز چندان بیگریستم که هوش از من زایل شد » شخصی در پیش بشر حافی گفت : « تو کلت علی الله بشر گفت بر خدای دروغ میگوئی اگر برو توکل کرده بودی بدانچه او کند راضی بودی »

ذوالنون مصری گفته : « توکل از طاعت خدایان بسیار بیرون آمدن است و بطاعت يك خدای مشغول بودن و از سبب ها بریدن » و گفت :

« توکل خود را در صفت بندگی داشتن است و از صفت خداوندی بیرون آمدن »

و گفت «تو کل دست بداشتمن تدبیر بود و بیرون آمدن از قوت و حیل و خویشت» و گفت: «هر که قناعت کند از اهل زمانه راحت یابد و مهتر همه گردد و هر که تو کل کند استوار گردد و هر که تکلف کند در آنچه بکارش نمیآید ضایع کند آنچه بکارش میآید» و پرسیدند: «که بنده موقوفش که بود گفت چون مأیوس بود از نفس و فعل خویش و پناه با خدای دهد در جمله احوال او را هیچ پیوند نماند بجز حق».

از بابزید بسطامی نقل است که «شیخ در پس امامی نماز میکرد پس امام گفت یا شیخ تو کسبی نمیکنی و چیزی از کسی نمیخواهی از کجا میخوری شیخ گفت صبر کن تا نماز قضا کنم گفت چرا گفت نماز از پس کسی که روزی دهنده را نداند روا نبود که گزارند» و نیز بابزید گفته: «تو کل زیستن را بیک روز باز آوردن است و اندیشه فردا پاک انداختن»

عبدالله مبارک گفته: «هر که پشیزی از حرام بگیرد متوکل نبود و گفت تو کل آن نیست که تو از نفس خویش تو کل بینی تو کل آن است که خدای از تو تو کل داند ابوسلیمان دارانی گفته: «آخر اقدام زاهدان اول اقدام متوکلان است».

حاتم اصم گفته: «نقل است که حاتم پرسید مرا احمد حنبل را که روزی را میجوئی گفت جویم گفت پیش از وقت میجوئی یا پس از وقت یا در وقت میجوئی احمد اندیشید که اگر گویم پیش از وقت گوید چرا روزگار خود ضایع میکنی و اگر گویم پس از وقت گوید چه جوئی چیزی که از تو در گذشت و اگر گویم در وقت گوید چرا مشغول شوی بچیزی که حاضر خواهد بود فرو ماند درین مسئله بزرگی گفت جواب چنین میباشد نبشت که جستن بر ما نه فریضه است و نه واجب و نه سنت چه جویم چیزی را که از این هر سه نیست و طلب کردن چیزی که وی خود ترا میجوید بقول رسول علیه السلام او خود بر تو آید و جواب حاتم این است «علینا ان نعبدکما امرنا وعلیه ان یرزقنا کما وعدنا».

سهل بن عبدالله تستری گفته: «و گفت تو کل حال پیغمبر است هر که

در تو کل حال پیغمبر دارد گو سنت او فرومگذار و گفت اول مقامی در تو کل آن است که پیش قدرت چنان باشی که مرده پیش مرده شوی تا چنانکه خواهد او را میگرداند و او را هیچ ارادت نبود و حرکت نباشد و گفت تو کل درست نیاید الا بیدل روح و بیدل روح نتوان کرد الا بترك تدبیر و گفت نشان تو کل سه چیز است یکی آنکه سؤال نکنند و چون پدید آید نپذیرد و چون نپذیرفت بگذارد و گفت اهل تو کل را سه چیز دهند حقیقت یقین و مکاشفه غیبی و مشاهده قرب حق تعالی و گفت تو کل آن است که خدای را متهم نداری یعنی آنچه گفته است بتو رساند و گفت تو کل آن است که اگر چیزی بود و اگر نبود در هر دو حال ساکن بود و گفت تو کل دل را بود که با خدای زندگانی کند بی علاقته و گفت جمله احوال را روئی است و قفائی مگر تو کل را که همه روی است بی قفا معنی آن است که زهد و تقوی از اجتناب دنیا بود مجاهده در مخالفت نفس و هوا بود علم و معرفت در دیدن دانش اشیاء بود خوف و رجا از لطف و کبریا بود تقویض و تسلیم در رنج و عذاب بود رضا بقضا بود و شکر بر نعمت بود و صبر بر بلا بود و تو کل بر خدا بود لاجرم تو کل همه روی بی قفا بود اگر کسی گوید دوستی نیز همچنین است که تو کل بر خدای است کوئیم دوستی بر خدای نبود با خدای بود .

مسئله تو کل و تسلیم و رضا و سلب اختیار از خویش ارتباط بسیار با نفس و ترویض نفس و میراندن نفس دارد که برای روشن ساختن موضوع اندکی باید در آن صحبت کرد.

نفس

پیشوایان و بزرگان صوفیه بتدریج طریقه مخصوصی برای ریاضت و تربیت اخلاقی و پرورش روحی سالک ترتیب دادند که اساس آن این است که در انسان عنصر بد و فاسدی هست که عبارت از روح شهوانی و خور و خواب او است و این عنصر بد که مایه هوی و هوس و شهوت است نفس نامیده میشود .

نفس انسان را به پیروی از لذات و شهوات حسیه و امیدارد و منبع اخلاق ذمیمه و مفسد و شرور است .

نفس سرکش با همدستان خود دنیا و شیطان سه حایل بزرگ انسانند در راه اتصال بحق و پیغمبر فرموده است : « اعدا عدوك نفسك التي بين جنبيك »^۱ .

هجویری در کتاب کشف المحجوب در بیان مذهب سهلیه یعنی طریقه آنهائی که به سهل بن عبدالله تستری اقتدا میکردند میگوید که طریق سهل اجتهاد و مجاهدت نفس و ریاضت است و ریاضت و مجاهدت جمله خلاف کردن نفس باشد و تا کسی نفس را نشناخت ریاضت و مجاهدت ویرا سود ندارد آنگاه میگوید که نفس «منبع شر» است و قاعده سوء و اظهار اخلاق دنی و افعال مذموم را سبب اوست و این بر دو قسمت بود یکی معاصی و دیگری اخلاق سوء چون کبر و حسد و بخل و خشم و حقد و آنچه بدین مانند از معانی ناستوده اندر شرع و عقل پس ریاضت مر این اوصاف را از خود دفع تواند کرد چنانکه بتوبه مر معصیت را که معاصی از اوصاف ظاهر بود و این اخلاق از اوصاف باطن و ریاضت از افعال ظاهر بود و توبه از اوصاف باطن آنچه اندر باطن پدیدار آید از اوصاف دنی باوصاف سنی ظاهر پاک شود و آنچه بر ظاهر پدیدار آید باوصاف باطن پاک شود و نفس و روح هر دو از لطایفند اندر قالب چنانکه اندر عالم شیاطین و ملائکه و بهشت و دوزخ اما یکی محل خیر است و یکی محل شر چنانکه چشم محل بصراست و گوش محل سمع و کام محل ذوق و مانند این از اعیان و اوصافی که اندر قالب آدمی مودع است پس مخالفت نفس سر همه عبادتهاست و کمال همه مجاهدتها و بنده جز بدان بحق راه نیابد از آنکه موافقت وی هلاک بنده است و مخالفت وی نجات بنده .

کاتب عرفا مملو است بتمالیم گوناگون برای مخالفت با نفس که برای نمونه بعضی از آنها در این جا نقل میشود^۲ :

۱- برای معانی مختلفه کلمه «نفس» و اقسام آن رجوع شود به تعریفات جرجانی .

۲- نقل از تذکره الاولیاء عطار در شرح حال هر یکی از عرفای مذکور

ذوالنون مصری گفته: «مفتاح عبادت فکرت است و نشان رسیدن مخالفت نفس و هوا است و مخالفت آن ترك آرزوها است هر که مداومت کند بر فکرت بدل عالم غیب ببیند بروح».

با یزید بسطامی میگوید خداوند «نخست فضل که کرد آن بود که خاشاک نفس را از پیش من برداشت» و نیز میگوید: «نفس را بخدای خواندم اجابت نکرد ترك او کردم و تنهارفتم بحضرت».

ابوسلیمان دارانی میگوید: «فاضلترین کارها خلاف رضاء نفس است» و نیز: «هر که نفس خود را قیمتی داند هرگز حلاوت خدمت نیابد» و نیز: «هر که وسیلت جوید بخدای بتلف کردن نفس خویش خدای نفس او را بروی نگاه دارد و او را از اهل جنت گرداند».

بایزید بسطامی گفته: «دوازده سال آهنگر نفس خود بودم در کوره ریاضت می نهادم و با تش مجاهده می یافتم و بر سندان مذمت مینهادم و یتک مالمت برو میزدم تا از نفس خویش آئینه کردم پنجسال آئینه خود بودم با انواع عبادت و طاعت آن آینه میزد و دم پس یکسال نظر اعتبار کردم بر میان خویش از غرور و عشو و بخود نگرستن زناری دیدم و از اعتماد کردن بر طاعت و عمل خویش پسندیدن پنجسال دیگر جهد کردم تا آن زنار بریده گشت و اسلام تازه بیاوردم بنگرستم همه خلق مرده دیدم چهار تکبیر در کار ایشان کردم و از جنازه همه باز گشتم و بی زحمت خلق بمدد خدای بخدای رسیدم».

حارث محاسبی گفته: «سزاوار است کسی را که نفس خود را بر ریاضت مهذب گردانیده است که او را راه بنماید بمقامات».

شیخ ابوالحسن خرقانی فرموده: «همه چیزها را غایت بدانم الا سه چیز را هرگز غایت ندانستم غایت کید نفس ندانستم و غایت درجات مصطفی علیه السلام و غایت معرفت».

مولانا رومی در مجلد اول مثنوی در تفسیر حدیث نبوی که پیغمبر در هنگام بازگشت از یکی از غزوات فرموده که «قد رجعنا من الجهاد الا صغرا الى الجهاد الا کبر» میگوید:

ای شهان کشتیم ما خصم برون	ماند خصمی زان یتر در اندرون
کشتن این کار عقل و هوش نیست	شیر باطن سخره خر گوش نیست
دوزخ است این نفس و دوزخ اژدها است	کو بدریا ها نگردد کم و کاست
هفت دریا را در آشامد هنوز	کم نگردد سوزش آن خلق سوز
سنگها و کافران سنگدل	اندر آیند اندر او زار و خجل
هم نگردد ساکن از چندین غذا	تا ز حق آید مر او را این ندا
سیر گشتی سیر گوید فی هنوز	اینت آتش اینت تابش اینت سوز
عالمی را لقمه کرد و در کشید	معدش نعره زنان هل من مزید
حق قدم بر وی نهاد از لامکان	آنکه از ساکن شود در کن فکان
چونکه جزو دوزخ است این نفس ما	طبع کل دارد همیشه جزوها
این قدم حق را بود کو را کشد	غیر حق خود کی کمان او کشد
در کمان نهند الا تیر راست	این کمان را باژگونه تیرها است
راست شو چون تیر و واره از کمان	کز کمان هر راست بجهد بیگمان
چونکه وا گشتم ز پیکار برون	روی آوردم به پیکار درون
قد رجعنا من جهاد الا صغیرم	با نبی اندر جهاد اکبریم
قوتی خواهم ز حق دریا شکاف	تا بسوزن بر کنم این کوه قاف
سهل شیری دان که صفها بشکند	شیر آن است آنکه خود را بشکند
تا شود شیر خدا از عون او	وارهد از نفس و از فرعون او

و نیز در مجلد سوم مثنوی در «حکایت مارگیری که اژدهای افسرده را مرده

پنداشت و در رسن‌ها پیچیده ببغداد آورد» ولی ازدهای افسرده از تابش آفتاب بحرکت آمده مارگیر را بلعید میگوید:

نفس ازدها است او کی مرده است
از غم بی آلتی افسرده است
گر بیابد آلت فرعون او
که بامر او همی رفت آب جو
آنکه او بنیاد فرعونی کند
راه صد موسی و صد هرون زند
کرمک است این ازدها از دست فقر
پشه گردد ز مال و جاه صقر
ازدها را دار در برف فراق
هین مکش او را بخورشید عراق
تا فرده میبود آن ازدهات
لقمه اوئی چو او یابد نجات
مات کن او را و ایمن شو ز مات
رحم کم کن نیست او ز اهل صلات
کان تف خورشید شهوت بر زند
وان خفاش مرده ریخت پر زند
میکش او را در جهاد و در قتال
مرد وار الله یجزیک الوصال
هر خسی را این تمنا کی رسد
موسیٰ باید که ازدها کشد

ابوسعید ابوالخیر در تفسیر «فمن یكفر بالطاغوت ویومن بالله» میگوید:
«تا بنفس خویش کافر نگردی بخدای مومن نشوی و طاغوت هر کسی نفس او است»
(اسرار التوحید چاپ طهران صفحه ۲۳۶).

و نیز او گفته: «این است وبس و این بر ناخن تو ان نبشت که اذبح النفس والا فلا تشغل بترهات الصوفیه» و نیز: «مسلمانی کردن نهادن بود حکمهای ازلی را الاسلام ان یموت عنک نفسک» (اسرار التوحید چاپ طهران صفحه ۲۳۸). و نیز صاحب اسرار التوحید نوشته که: «شیخ ما روزی در میان سخن روی بیکی کرد و گفت که همه وحشته از نفس است اگر تو او را نکشی او ترا بکشد اگر تو او را قهر نکنی او ترا قهر کند و مغلوب خود» (اسرار التوحید چاپ طهران صفحه ۲۴۲).

در موضوع مخالفت بانفس و ترویض آن و میراندن نفس بحدی مبالغه و اهتمام شده است که بعضی از فرق قدمای صوفیه اساس طریق خود را اجتهاد و ریاضت

و مجاهده بانفس دانسته‌اند از جمله فرقه معروف «سهلیه» که به سهل بن عبدالله تستری
تولدی داشته‌اند و آنها مبنای پرورش سالک و وصول بدرجات کمال را ریاضت و
مجاهدت نفس می‌شمرده‌اند چنانکه حمدونیان یعنی پیروان حمدون قصار «خدمت»
را اساس طریقت و جنیدیان یعنی پیروان جنید بغدادی «مراقبه باطن» را راه وصول
به کمال میدانسته‌اند.

نفس که با اصطلاح صوفیه منبع شر و سرچشمه اخلاق ذنیه و افعال مذمومه
یعنی معاصی و اخلاق سوء مانند کبر و حسد و بخل و خشم و حقد و طمع و امثال آن
است و بر ریاضت این اوصاف و ذیله را باید از خود دفع کرد و نیز بتوبه معصیت را ترك
نمود عبارات و تعبیرات و تشبیهات گوناگون از آن بحث شده است.

صاحب کتاب کشف المحجوب^۱ میگوید: «از محمد علیان نسوی روایت آرند
و وی از کبار اصحاب جنید بود رحمه الله علیهم اجمعین که من اندر ابتدای حال که
بافت‌های نفس بینا گشته بودم و کمین گاه‌های وی بدانسته بودم از وی حقدی پیوسته
اندر دل من بود روزی چیزی چون روباه بچه‌ئی از گله‌ی من بر آمد و حق تعالی مرا
شناسا گردانید دانستم که آن نفس است و مرا بزیر پای اندر آوردم هر لگدی که بر وی
میزدم وی بزرگتر میشد گفتم ای خدا همه چیزها بزخم ورنج هلاک شوند تو چرا
می زیادت شوی گفت از آنچه آفرینش ما باژگونه است آنچه رنج چیزها بود راحت
من بود و آنچه راحت چیزها بود رنج من بود و شیخ ابوالقاسم اشقانی که امام وقت
بود گفت من روزی بخانه اندر آمدم سگی دیدم زرد بر جای خود خفته پنداشتم که
از محلت اندر آمده است قصد راندن وی کردم و وی بزیر دامن اندر آمد و ناپدید شد
و شیخ ابوالقاسم گرگانی که امروز قطب‌المدار علیه وی است ابقاه الله وی از ابتدای حال
نشان داد که من و را بصورت دیدم و درویشی گفت که من نفس را بدیدم بر صورت
موشی گفتم تو کیستی گفت من هلاک غافلانم که داعی شرو سوء ایشانم و نجات دوستان

که اگر من با ایشان نباشم که وجود من آفت است ایشان بپاکی خود مغرور شوند و با افعال خود متکبر که چون اندر طهارت دل و صفاء سر و نور ولایت و استقامت بر طاعت نگرند هوی و کبری در ایشان پدیدار شود و باز چون مرا ببینند اندر میان دو پهلوی خود آن جمله از ایشان پاك شود و این حکایات دلیل است که نفس عینی است نه صفتی و ویرا صفت است اما اوصاف وی ظاهر می بینیم و پیغمبر فرمود اعدی تدوڪ نفسك التي بين جانبيك دشمن ترین دشمنان تو نفس تو است در میان دو پهلوی تو پس چون معرفت آن حاصل آمد وجود آنرا بر ریاضت بدست توان آورد اما اصل مایه وی نیست نگرند و چون شناخت وی درست شد طالب مالک باشد پاك نبود از بقاء وی اندر وی لان النفس كلب نباح و امساك الكلب بعد الریاضة مباح پس مجاهدت نفس مرفئ اوصاف نفس را بود نه فناء عین ویرا و نیز میگوید: « و از شیخ بوعلی سیاه مروزی حکایت کنند که گفت من نفس را بدیدم بصورتی مانند صورت زن که یکی موی وی گرفته بود و وی را بمن داد و من ویرا بر درختی بستم و قصد هلاک وی کردم. تشبیه نفس به « سگ » در کتب صوفیه فراوان است هجویری در کشف المحجوب^۱ میگوید: « النفس كلب باغ و جلد الكلب لا يظهر الا بالذباغ ».

شیخ عطار در تذکرة الاولیا در شرح حال عبدالله ترغیذی که یکی از مشایخ طوس بوده مینویسد: « يك بار با اصحاب خویش بسفره نشسته بود بنان خوردن منصور حلاج از کشمیر میآمد قبائی سیاه پوشیده و دوسگ سیاه در دست شیخ اصحاب را گفت جوانی بدین صفت میآید و باستقبال میباید رفت که کار او عظیم است اصحاب برفتند و او را دیدند میآمد و دوسگ سیاه بر دست همچنان روی بشیخ نهاد شیخ چون او را بدید جای خویش بدو داد تا در آمد و سگان را با خود در سفره نشاند چون اصحاب دیدند که شیخ استقبال او فرمود و جای خویش بوی داد هیچ نتوانستند گفتن شیخ نظاره او میکرد تا او نان میخورد و بسگان میداد و اصحاب انکار میکردند پس چون

نان بخورد برفت شیخ بوداع او برخاست چون باز گردید اصحاب گفتند شیخا این چه حالت بود که سگ را بر جای خویش بنشاندی و ما را باستقبال چنین کسی فرستادی که جمله سفره از نماز ببرد شیخ گفت این سگ نفس او بود از پی او میدوید از بیرون مانده و سگ ما در درون مانده است و ما از پی او میدویم پس فرق بود از کسی که متابع سگ بود تا کسی که سگ متابع وی بود سگ او ظاهر میتوانست دیدن و بر شما پوشیده است این بشر از آن هزار باره .

و نیز شیخ عطار در منطق الطیر در مقاله بیست و یکم از قول یکی از مرغان میگوید:
 دیگری گفتش که نفسم دشمن است
 نفس سگ هرگز نشد فرمان برم
 آشنا شد گرگ در صحرا مرا
 گفت ای سگ در جواله کرده خوش
 نفس تو هم احوال و هم اعور است
 گر کسی بستایدت اما دروغ
 نیست روی آنکه این سگ به شود
 بنده دارد در جهان این سگ بسی
 صد هزاران دل ببرد از غم همی

...

یافت مردی گور کن عمری دراز
 چون تو عمری گور کنندی در مفاک
 گفت این دیدم عجب بر حسب حال
 گور کردن دید و یکساعت نمرد

دیگر تعبیر بنفیس کافر است که صوفی میکوشد این نفس کافر را مسلمان سازد از جمله شیخ عطار در منطق الطیر مقاله بیست و یکم میگوید :

سائلی گفتش که چیزی گوی باز
 چه عجایب دیده در زیر خاک
 کاین سگ نفسم همی هفتاد سال
 يك دم فرمان يك طاعت نبرد

يك شبى عكاشه گفت اى حاضران
وانكهى آن كرهزان بوالفضول
اين تواند بود اما آمدند
تا شود اين نفس كافر يك زمان
اين نيارستند كرد و آن رواست
ما همه در حكم نفس كافر يم
كافر است اين نفس نافرمان چنين
چون مدد ميگيرد اين نفس ازدوراه
دل سوار مملكت آمد مقيم
اسب چندانى كه نازاند سوار
هر چه دل از حضرت جانان گرفت
هر كه اين سكه را بمردي بند كرد

مولاناء رومى در دفتر چهارم مثنوى ميگويد :

نفس فرعونى است هان سيرش مكن
گر بگويد ور بنالد زار زار
و نيز در دفتر ششم ميگويد :

نفس كافر خود همى ندهد امان
آدمى خود مبتلا بهتر بود
كشت طاغى چونكه فارغ شد زنان
زانكه زار و عاجز و مضطر بود

ترويض نفس سر كش و كشتن آن بزرگترين مجاهدتى است كه سالك بايد
بعمل آورد و اين مجاهده است كه انسان را وارد راهى ميكنند كه بخدا برسد و با اتفاق
همه پيشوايان صوفيه بدون ترويض نفس و دست يافتن بر آن ورود بعالم سير وسلوك
واقعى و صفا و روحانيت ممكن نيست .

اساس ترويض نفس اين است كه از هر چيزيكه نفس بآن راغب و ماييل است

اين جهان گر يُر شود از كافران
از سر صدقى كنند ايمان قبول
انبيا اين صد هزار و بيست و اند
يا مسلمان يا بميرد در ميان
در ميان چندين تفاوت از چه خاست
در درون خویش كافر پروريم
كشتمش اولی تر است آسان چنين
پس عجب باشد اگر گردد تباه
روز و شب اين نفس سكه اورانديم
در برابر ميروود سكه در شكار
نفس از دل نيز هم چندان گرفت
در دو عالم شير آرد در كمند

و مخصوصاً از چیزهایی که نفس بآن معتاد است بازداشته شود خواهجه حافظ میفرماید:
در خلاف آمد عادت بطلب کام که من کسب جمعیت از آن زلف پیریشان کردم
شیخ محمود شبستری میگوید:

نمیدانم بهر جائی که هستی خلاف رسم و عادت کن که رستی
حکیم سنائی غزنوی گفته:

کانکه درست از رسم و عادت گوید اورا سنتش کای قفس بشکسته اینک شاخ طوبی مرچها
ونظامی میگوید:

هرچه خلاف آمد عادت بود قافله سالار سعادت بود

و نیز نفس را باید چنان بار آورد که در مقابل هوسهای خود مقاومت کند و کبر
و خود پسنندی او از میان برود و از راه تحمل رنج و درد و بلا یا و محن باید کاری کرد
که نفس بفهمد جنساً تا چه پایه پست و بیهوده و اعمالش تا چه اندازه ناپاک و آلوده
است تا آنکه نفس طاعی سرکش کافر مسلمان شود یعنی رام و منقاد گردد.

راجع باعمال ظاهری که منجر بکشتن نفس و رام ساختن آن میشود در کتب
صوفیه فصول طولانی هست از قبیل مواظبت بر نماز و روزه و ذکر و انزوا و سکوت که
ورود در آن بحث سبب طول کلام خواهد بود و هر کس بخواهد بجزئیات این
موضوع واقف شود باید بکتب قوم مراجعه کند.

بزرگان صوفیه معتقداند که ترویض نفس با اصول و شروطی که مقرر شده
است سبب قلب ماهیت انسان و دیگر گونه شدن درون او است و گفته اند که معنای
واقعی عبارت بسیار معروف در بین عرفا که «موتوا قبل ان تموتوا» همین است.

البته مقصود از این عبارت «مردن پیش از مرگ» که سنائی میگوید:

بمیر ای دوست پیش از مرگ اگر می زندگی خواهی

که ادریس از چنین مردن بهشتی گشت پیش از ما

این نیست که جنبه ناسوتی و مادی انسان بکلی از میان برود یا ممکن باشد چنین انتظاری داشت بلکه مقصود این است که زمام نفس سرکش بدست سالک بیاید تا او را رام و پاک کند و صفات رذیله آنرا از میان ببرد و با تسلیم و توکل و توجه کامل بخدا و مراقبت تام و مجاهدت فراوان ملکات فاضله‌ئی جانشین صفات رذیله سازد باین معنی که مقصود صوفی از «مرگ باراده» «زندگی در حق» است که مت بالاراده تحیی بالطبیعه.

صوفی همیشه اراده خود را گشت و هوا و خواهش نفس را از میان برد بمقام «رضا» و «توکل» واصل میشود و دیگر با «خواستن» کاری ندارد.

هجویری در کشف المحجوب^۱ میگوید: «و اندر حکایات مشهور است که درویشی اندر دجله گرفتار شد و سیاحت ندانست یکی گفت از کناره که خواهی تا کسی را بیا گاهانم تا ترا بر کشد گفتا نه گفت خواهی تا غرقه شوی گفتا نه گفت پس چه خواهی گفت آنچه حق خواهد مرا باخواست چه کار است» و شکل کامل توکل بر خدا همین است که سالک بهر چه دلش بخواهد پشت پا بزند و بعبارت صوفیه کالمیت بین یدی الغسال باشد. یعنی از هر چیزی که منجر به پرورش نفس باشد احتراز بجوید.

بطوریکه مکرر اشاره شده در مسائل احساساتی یعنی مسائلی که سروکارش با عقیده و قلب است انسان غالباً از جاده اعتدال خارج شده بطرف مبالغه و افراط میرود یکی از مثالهای روشن این اصل مبالغه و افراطی است که بعضی از صوفیه مخصوصاً صوفیان قدیم در موضوع توکل بر خدا کرده‌اند تا آنجا که رعایت عادی‌ترین

و ضروری ترین چیزهای زندگی را مخالف تو کل شمرده اند از این قبیل که زیر بار احدی نرفته هیچوقت در طلب غذا و لباس و پناهگاه بر نیامده برای تسکین هیچ دردی و معالجه هیچ مرضی دوا بکار نبرده اند و لسان حال آنها این بوده که در قدرت خداوند مالک زمین و آسمان شکئی نیست باید در هر حال با کمال اطمینان باو تسلیم بود و براو توکل داشت خداوند قیاض که عالم وقادر و کریم است.

«حاجت موری بعلم غیب بداند در بن چاهی بزیر صخره صما»
و همانطور که :

«داده ز بخشنده گی و بنده نوازی مرغ هوا را نصیب و ماهی دریا»
نصیب متوکل بر او را هم خواهد رسانید و چنانکه بچنین روزی میرساند پدر و مادر چنین را هم گرسنه نخواهد گذاشت.

شیخ عطار در تذکرة الاولیا در شرح حال شقیق بلخی که در توکل مبالغه داشته میگوید: «نقل است که در بلخ قحطی عظیم بود چنانکه یکدیگر میخورند غلامی دید در بازار شادمان و خندان گفت ای غلام چه جای خرمی است بمینی که خلق از گرسنگی چون اند غلام گفت مرا چه بآ که من بنده کسی ام که وی را دهی است خاصه و چندین غله دارد مرا گرسنه نکذارد شقیق آن جایگاه از دست برد گفت الهی این غلام بخواجه که انبار داشته باشد چنین شاد باشد تو مالک الملوکی و روزی پذیرفته ما چرا اندوه خوریم در حال از شغل دنیا رجوع کرد و توبه نصوح کرد و روی براه حق نهاد و در توکل بحد کمال رسید پیوسته گفتی من شاگرد غلامی ام».

«و ابراهیم ادهم بوی افتاد شقیق گفت ای ابراهیم چون میکنی در کار معاش گفت اگر چیزی رسد شکر کنم و اگر نرسد صبر کنم شقیق گفت سگان بلخ همین کنند که چون چیزی باشد مراعات کنند و دم چسبانند و اگر نباشد صبر کنند ابراهیم گفت شما چگونه کنید گفت اگر ما را چیزی رسد ایثار کنیم و اگر نرسد شکر کنیم ابراهیم برخاست و سراو در کنار گرفت و پیوست».

حاصل عقیده این طبقه صوفیان این بوده که سه چیز برای سالک اصل شمرده

میشود و آن سه چیز بایکدیگر ملازمه دارند یعنی اگر یکی از آن سه چیز را قبول کرد دو چیز دیگر را هم ناگزیر است بپذیرد و الا هر سه چیز را فاقد خواهد بود اول آنکه سالک با فکر و نیت و زبان و عمل خود از روی یقین معترف باشد که خدا یکی است و چون یقین بیگانگی خدا کند قهراً معتقد خواهد شد که جز او احدی نمی تواند باو خیری برساند یا از او دفع شرعی کند پس کار خود را بخدا وا گذارد و جز او بچیز دیگری امیدوار نباشد و بغیر از او از هیچ چیز نترسد بمباراة آخری از اصل اول که توحید است اصل دومی که توکل است زائیده خواهد شد و چون این دو اصل محرز شود «رضا» پیدا خواهد شد که سرچشمه همه خوشیها است زیرا در این حال است که سالک طریقت بهر چه پیش آید خوشدل است.

عارفی از جماعتی پرسید که اگر خداوند امروز شما را بمیراند آیا نماز و طاعت و فریضه فردا را از شما خواهد خواست جواب گفتند نه چگونه ممکن است که خدا طاعات و فرائض از روزی بطلبد که زنده نیستیم عارف گفت پس شما هم همانطور که او نماز و طاعت فردا را نمیخواهد رزق و روزی فردا را از او نطلبید زیرا ممکن است تا فردا زنده نمانید.

۱- گفتار و رفتار اهل توکل صوفیه بسیار شبیه است بتعالیم مسیح که بطور مثال بعضی از آنها ذکر میشود از جمله در باب ششم انجیل متی میفرماید: «بنا بر این شما میگویم از بهر جان خود اندیشه نکنید که چه خورید یا چه آشامید و نه برای بدن خود که چه بپوشید آیا جان از خوراک و بدن از پوشاک بهتر نیست مرغان هوا را نظر کنید که نه میکارند و نه میدروند و نه در انبارها ذخیره میکنند و بدر آسمانی شما آنها را میپرورانند آیا شما از آنها بمراتب بهتر نیستید و کیست از شما که بشکر بتواند ذراعی بر قامت خود افزاید و برای لباس چرا میاندیشید درسونهای چمن تأمل کنید چگونه نمو میکنند نه محنت میکشند و نه میرسند لیکن شما میگویم سلیمان هم با همه جلال خود چون یکی از آنها آراسته نشد پس اگر خدا علف صحرا را که امروز هست و فردا در تنور افکنده میشود چنین بپوشاند ای کم ایمانان آیا نه شما را از طریق اولی پس اندیشه نکنید و مگوئید چه بغوریم یا چه بنوشیم یا چه بپوشیم زیرا که در طلب جمیع این چیزها امتها میباشند اما بدر آسمانی شما میداند که بدین همه چیز احتیاج دارید لیکن اول ملکوت خدا و عدالت او را بطلبید که این همه برای شما مزید خواهد شد پس در اندیشه فردا مباشید زیرا فردا اندیشه خود را خواهد کرد بدئی امروز برای امروز کافی است.»

صوفیان دوره‌های بعد که مفهوم روشن‌تر و پخته‌تری از تصوف و عرفان داشته‌اند با اعتدال و میانه روی نزدیک شده سعی و کوشش در راه بدست آوردن معاش و کسب و حرفه و اشتغال بکارهای مفید را مخالف با توکل ندانسته بلکه پیروان را تشویق و ترغیب کرده‌اند و در کتب و رسائلی که برای ارشاد مبتدیان و آموختن آداب تألیف کرده‌اند فصول مهمه نگاشته‌اند از جمله غزالی در احیاء العلوم و کیمیای سعادت بتفصیل از کسب و سعی در طلب معاش و امثال آن سخن رانده است.

مولانا رومی در کتاب مثنوی که جامع‌ترین و شیواترین کتاب عرفا است و هیچ بحثی از مباحث تصوف در آن فروگذار نشده است در مجلد اول در «قصه نخجیران» و بیان توکل و ترك جهد کردن میگوید طایفه نخجیر که دائماً مورد حمله شیر و یا او در کشمکش بودند فرستادگانی نزد شیر فرستادند که ما باندازه حاجت تو وظیفه‌ئی برای تو مقرر می‌داریم و هر روز بتو می‌رسانیم که دیگر دست از صید ما برداری و شرحی در فوائد توکل بیان کردند شیر در جواب آنها شرحی از فضیلت جهد و کوشش و سعی و عمل سخن راند نخجیران بار دیگر دلائلی در ترجیح توکل بر جهد گفتند شیر نیز با دلائلی جهد را بر توکل ترجیح نهاد.

در طی این گفت و شنود طولانی ادله دوطرف که بر له و علیه توکل است واضح می‌شود و حد اعتدال معلوم می‌گردد از جمله نخجیران بشیر گفتند:

جمله گفتند ای حکیم با خبر	الحذر دع لیس یعنی عن قدر ^۱
در حذر شوریدن شورو شر است	رو تو کل کن تو کل بهتر است
با قضا پنجه زن ای تند و تیز	تا نگیرد هم قضا با تو ستیز
مرده باید بود پیش حکم حق	تا نیاید زحمت از رب الفلق

شیر جهد را افضل از توکل و تسلیم دانسته در جواب میگوید:

گفت آری گر تو کل رهبر است این سبب هم سنت پیغمبر است

با توکل زانوی اشتر بیند^۱
از توکل در سبب کاهل مشو
جهد میکن کسب میکن موبمو
ورتو از جهدش بمائی ابلهی

چیست از تسلیم خود محبوب تر
مرکبش جز شائۀ بابا نبود
در عنا افتاد و در کور و کبود
گفت الخلق عیال لاله
هم تواند کو برحمت نان دهد

نردبانی بیش پای ما نهاد
هست جبری بودن اینجاطمع خام
دست داری چون کنی پنهان تو جنگ
جبر تو انکار آن نعمت بود
کفر نعمت از کفت بیرون کند
تا نبینی آن در و در که مخسب
جز بزیر آن درخت میوه دار
بر سر خفته بریزد نقل و زاد
کسب کن پس تکیه بر جبار کن

جهد های انبیاء و مرسلین

گفت پیغمبر با آواز بلند
رمز الکسب حبیب الله شنو
روتوکل کن تو با کسب ای عمو
جهد کن جدی نما تا وارهی
نخجیران دوباره گفتند :

نیست کسبی از توکل خوبتر
طفل تا گیرا و تا یویا نبود
چون فضولی کرد و دست و پا نمود
ما عیال حضرتیم و شیر خواه
آنکه او از آسمان باران دهد
شیر در جواب گفت :

گفت شیر آری ولی رب العباد
پایه پایه رفت باید سوی بام
پای داری چون کنی خود را تولنگ
سعی شکر نعمتش قدرت بود
شکر نعمت نعمت افزون کند
جبر تو خفتن بود در ره مخسب
هان مخسب ای جبری بی اعتبار
نا که شاخ افشان کند هر لحظه باد
گر توکل میکنی در کار کن
و نیز شیر در جواب آنها گفت :

شیر گفت آری ولیکن هم بین

۱ - اشاره به حدیثی است که گفته اند شخصی شتر خود را مهمل رها کرده بود و میگفت
« توکل علی الله » پیغمبر ملاحظه کرده فرمودند : « اعقلها و توکل علی الله »

سعی ابرار و جهاد مؤمنان
 جهد میکن تا توانی ای کیا
 با قضا پنجه زدن نبود جهاد
 این جهان زندان ما زندانیان
 چیست دنیا از خدا غافل شدن
 مال را گر بهر دین باشی حمل
 آب در کشتی هلاک کشتی است
 چونکه مال و ملک را از دل براند
 گرچه این جمله جهان ملک وی است
 کسب کن سعی نما و جهد کن

تا بدین ساعت ز آغاز جهان
 در طریق انبیاء و اولیا
 زانکه این راهم قضا بر ما نهاد
 حفره کن زندان و خود را و ارهان
 نی قماش و نقره و فرزند و زن
 نعم مال صالح گفت آن رسول
 آب در بیرون کشتی پشته است
 زان سلیمان خویش جز مسکین نخواهد
 ملک در چشم دل اولاشی است
 تا بدانی سر علم من لدن

رضا

رضا از مقامات عالی سالک و آخرین آنها است یعنی ماورای آن مقامی نیست
 بلکه آخرین مرحله و رزق اخلاقی و تهذیب نفس است سالک همینکه بیرکت کشف
 و شهود از شرک خفی بیرون آمد و بدل و جان مؤحد شد و خدا را منبع هر خیر و برکت
 شمرد و نیز معتقد شد که او قادر و قاهر بر همه اشیاء و عالم بحاجت هر موجودی است
 و از غیر او از هیچ چیز نباید بترسد و نیز بهیچ چیز دیگر نباید امیدوار باشد البته
 مقتضی این عقیده توکل خواهد بود و هر چه در عالم توحید محکم تر باشد توکلش
 بیشتر خواهد بود و چون دو مقدمه «توحید» و «توکل» حاصل شود قهراً بمقام
 «رضا» واصل خواهد شد و ناچار بداده خدا رضا داده و از جبین گره خواهد گشود و
 معتقد خواهد شد که در طریقت هر چه پیش سالک آید خیر او است.

رضای بقضای الهی نمره محبت کامل بخدا است و عبارت است از اینکه قلب
 بنده در تحت حکم خداوند ساکن باشد و بتقدیر اذعان کند و معتقد شود که خداوند

در قسمت غلط نکرده و هیچگاه خطائی بر قلم صانع نرفته است و هر که را هر چه داده بجا داده پس حسد نبرد و بداده خدا اعتراض نکند بلکه هر چه واقع شود همه را خیر به بیند و بآن راضی باشد تا خدا از او راضی باشد و بعقیده صوفیه این است معنی آیه «رضی الله عنهم ورضوا عنه». صوفی کاملی که در مقام رضا واقع باشد حتی در پیش آمد بلا لب بدعا نگشاید یعنی طلب از خداوند که قضا را تغییر دهد خلاف رضا است.

صوفی متوکل و راضی طبعاً آن بین است یعنی پیوسته بفکر حال است نه بگذشته کاری دارد و نه خود را بآینده مشغول میسازد^۱ بقول جلال الدین رومی:

صوفی ابن الوقت باشد ای رفیق^۲ نیست فردا گفتن از شرط طریق
خوش بینی و انبساط خاطر و انشراح صدر و خالی بودن از حرص و حسد و بلند همتی
عارف و مناعت طبع و آزاد منشی او که غالباً در گفته های عرفای بزرگ محسوس
است ناشی از همین صفت «رضا» است.

مولانا جلال الدین رومی در دفتر سوّم مثنوی در «قصه اولیا که راضی اند با حکام
قضای الهی و لایه نکنند که این حکم را بگردان» میگوید:

بشنو اکنون قصه آن رهروان که ندارند اعتراضی در جهان

۱- شیخ عطارد در تذکرة الاولیا در شرح حال ذوالنون مصری نوشته که شخصی از او وصیتی خواست ذوالنون گفت: «همت خویش را از پیش و پس مفرست گفت این سخن را شرحی ده گفت از هر چه گذشت و از هر چه هنوز نیامده است اندیشه مکن و نقد وقت را باش».

۲- هجویری در کشف المحجوب در کشف حجاب دهم میگوید: «وقت آن بود که بنده بدان از ماضی و مستقبل فارغ شود چنانکه واردی از حق بدل وی بیوندد و سرت وی را در آن مجتمع گرداند چنانکه اندر کشف آن نه از ماضی یاد آید نه از مستقبل پس همه خلق را اندرین دست نرسد و نداند که سابق بر چه رفت و عاقبت بر چه خواهد بود خداوندان وقت گویند علم ما مر عاقبت و سابق را ادراک نتواند کرد ما را اندر وقت با حق خوش است که اگر بقدر مشغول شویم و یا اندیشه دی بردل گذاریم از وقت محجوب گردیم و حجاب پراکنندگی باشد پس هر چه دست بدان نرسد اندیشه آن مجال باشد چنانکه بوسعید خراز گوید وقت عزیز خود را جز بمریز ترین چیزی مشغول مکنید و عزیزترین چیزها ببنده شغل وی باشد بین الماضی و المستقبل».

ز اولیا اهل دعا خود دیگراند
 قوم دیگر میشناسم ز اولیا
 از رضا که هست رام آن کرام
 در قضا ذوقی همی بینند خاص
 حسن ظنی بر دل ایشان گشود
 هر چه آید پیش ایشان خوش بود
 زهر در حلقومشان شگر بود
 جملگی یکسان بودندشان نیک و بد
 کفر باشد نزدشان کردن دعا
 و در دنباله همین قصه میگوید:

گفت بهلول آن یکی درویش را
 گفت چون باشد کسی که جاودان
 سیل و جوها بر مراد او روند
 زندگی و مرگ سرهنگان او
 هر کجا خواهد فرستد تعزیت
 سالکان راه هم بر کام او
 هیچ دندانی نجنبد در دهان
 بی رضای او نیفتد هیچ برگ
 بی مراد او نجنبد هیچ برگ
 گفت ای شه راست گفتی همچنین
 آن و صد چندانی ای صادق ولیک
 گفت این باری یقین شد پیش عام
 هیچ برگ در نیفتد از درخت

که همی دوزند و گاهی میدرند
 که دهانشان بسته باشد از دعا
 جستن دفع قضا شان شد حرام
 کفرشان آید طلب کردن خلاص
 که نیوشند از غمی جامه کبود
 آب حیوان گردد از آتش بود
 سنگ اندر راهشان گوهر بود
 از چه باشد این ز حسن ظن خود
 کای اله از ما بگردان این قضا

چونی ای درویش واقف کن مرا
 بر مراد او رود کار جهان
 اختران زانسان که او خواهد شوند
 بر مراد او روانه کو بکو
 هر کجا خواهد بیخشد تهنیت
 مانند کان راه هم در دام او
 بی رضا و امر او فرمان روان
 بی قضای او نیاید هیچ برگ
 در جهان ز اوج ثریا تا سمک
 در فرو سیمای تو پیدا است این
 شرح کن این را بیان کن نیک نیک
 که جهان در امر یزدان است رام
 بی قضا و حکم آن سلطان بخت

تا نگوید لقمه را حق کادخلوا
جنبش و آرام امر آن غنی است
می نگردد جز بامر کردگار
حکم او را بنده خواهند شد
بلکه طبع او چنین شد مستطاب
نی پی ذوق حیات و مستلذ
زندگی و مردگی پیشش یکیست
نی برای جنت و ائمار و جو
نی زبیم آنکه در آتش شود
بی ریاضت نی زجستجوی او
همچو حلوائی شکر او را قضا
نی جهان بر امر و فرمانش رود
که بگردان ای خداوند این قضا
بهر حق پیشش چو حلوا در گلو
چون قطائف پیش شیخ بینوا

و نیز در دفتر سوم بعد از قصه «ربودن عقاب موزه پیغمبر را» میگوید:

تا شوی راضی تو در حکم خدا
چون ببینی واقعه بد ناگهان
تو چو گل خندان که سود و زبان
خنده نگذارد نگردد منثنی
خنده را من خود ز خار آورده ام
تو یقین دان که خریدت از بلا
فی الفوائد عند اتیان الترح

از دهان لقمه نشد سوی گلو
میل و رغبت کان زمام آدمی است
این قدر بشنو که چون کلی کار
چون قضای حق رضای بنده شد
بی تکلف نی پی مزد و ثواب
زندگی خود نخواهد بهر خود
هر کجا امر قدم را مسلکی است
هست ایمانش برای خواه او
ترك کفرش هم برای حق بود
این چنین آمد زاصل آن خوی او
انگهان خندد که او بیند رضا
بنده کش خوی و خصلت این بود
پس چرا لایه کند او یا دعا
مرک او و مرک فرزندان او
نزع فرزندان بر آن با وفا

عبرت است این قصه ای جان مر ترا
تا که زیرك باشی و نیکو گمان
دیگران کردند زرد از بیم آن
ز آنکه گل گریز برکش میکنی
گوید از خاری چرا افتم بغم
هر چه از تو یافه کردند از قضا
ما التصوف قال وجدان الفرح

کسر بلا آید ترا انده مبر ور زیان بینی غم آنرا مخور
 کان بلا دفع بلاهای بزرگ وان زیان منع زیانهای سترک
 راحت جان آمد ای جان فوت مال مال چون جمع آمدی جان شد وبال

در قرن سوم بین مشایخ صوفیه اختلاف بوده در اینکه آیا «رضا» را باید از جمله «مقامات» شمرد یا از جمله «احوال».

فرقه محاسبیه یعنی پیروان ابو عبدالله الحارث بن الاسد المحاسبی که غالب صوفیان خراسان تابع او بودند می‌گفتند که رضا از جمله احوال است ولی صوفیان عراق برخلاف عقیده حارث محاسبی رضا را از جمله مقامات می‌شمردند.

در صفحات گذشته این کتاب گفتیم که بعقیده صوفیه مقام از جمله اعمال است یعنی امری است اکتسابی و اجتهادی سالک طریقت باید در هر مقام رعایت آن مقام را بکند و نهایت سعی و کوشش را مبذول دارد تا کمال آن مقام را ادراک کند و خود را قابل و مستعد مقام بالاتر سازد مثلاً اول مقامات توبه است آنگاه ورع سپس زهد بعد فقر بعد مقام صبر آنگاه مقام توکل و بالاخره مقام رضا سالک پس از رهایی از غفلت و موفق شدن بتوبه براهبری ولی و مرشد باید غایت جهد را برای کمال خویش در هر یکی از مقامات مبذول دارد و تا لوازم مقامی ملکه و طبیعت ثانوی او نشود دعوی مقام بالاتر نکند.

اما «حال» معنیی است که از طرف حق بدل سالک پیوندد بدون آنکه چون آن «حال» بیاید بامجاهده و کوشش بتواند آنرا از خود دفع کند و یا چون آن حال برود باتکلف بتواند آن حال را جذب نماید بعبارت دیگر حال از جمله افضال خداوندی است بدون مجاهدت و از جمله مواهب است در صورتیکه مقام از جمله مکاسب.

صاحب «مقام» بمجاهدت خود قائم است در صورتیکه صاحب «حال» از خود فانی است و ظهور «حال» نتیجه لطف الهی است بدل او و نیز گفته شد که بعضی از صوفیه که پیشرو آنها حارث محاسبی است «دوام حال» را جائز شمرده‌اند و گروهی

دیگر از قبیل جنید بغدادی گفته‌اند که « دوام حال » جایز نیست بلکه « احوال » مثل برق است که لحظه ظاهر میشود ولی میگذرد و دوام نمی‌یابد .

هجویری در کتاب کشف المحجوب بعد از نقل اقوال صوفیان خراسان و عراق در اینکه آیا « رضا » از جمله مقامات است یا از احوال میگوید : « و در جمله بدانکه رضا نهایت مقامات است و بدایت احوال و این محلی است که يك طرفش در کسب و اجتهاد است و یکی در محبت و غلیان آن و فوق آن مقام نیست و انقطاع بجاهدیت اندر آن است پس ابتداء آن از مکاسب بود و انتهاء آن از مواهب کنون احتمال کند که آنکه اندر ابتدا رضاء خود بخود دید گفت مقام است و آنکه اندر انتها رضاء خود بحق دید گفت حال است » .

اینک چند فقره از گفته‌های صوفیان بزرگ را راجع به رضا از تذکرة الاولیای عطار التقاط نموده در اینجا نقل میکنیم :

بشر حافی گفته که از فضیل عیاض « پرسیدم که زهد فاضلتر یا رضا گفت رضا فاضلتر از آنکه راضی هیچ منزل طلب نکند بالای منزل خویش » .

ذوالنون مصری گفته : « رضا شاد بودن دل است در تلخی قضا » و گفت « رضا ترك اختیار است پیش از قضا و تلخی نایافتن است بعد از قضا و جوش زدن دوستی است در عین بلا » گفتند « کیست داننده تر بنفس خویش گفت آنکه راضی است بدانچه قسمت کرده‌اند » .

حارث محاسبی گفته « رضا آرام گرفتن است در تحت مجاری احکام » .

ابو سلیمان دارانی گفته : « خدا را بند گانند که شرم میدارند که با او معاملات کنند بصیر پس معاملات میکنند برضا یعنی در صبر کردن معنی آن بود که من خود صبورم اما در رضا هیچ نبود و چنانکه دارد چنان باشد صبر بتو تعلق دارد و رضا بدو » و گفت « راضی بودن و رضا آن است که از خدا بهشت نخواهی و از دوزخ پناه نطلبی » و گفت « از هر مقامی حالی بمن رسید مگر از رضا که بجز بویی از او بمن نرسید با این همه

اگر خلق همه عالم را بدوزخ برند و همه بکوه روند من برضا روم زیرا که اگر رضاء من نیست در آمدن بدوزخ رضاء او هست» و گفت «ما در رضا بجائی رسیدیم که اگر هفت طبقه دوزخ در چشم راست ما نهند در خاطر ما نگذرد که چرا در چشم چپ ننهادند».

احمد خضرویه گفت: «صبر زاد مضطربان است و رضا درجه عارفان است».

از یحیی معاذ رازی پرسیدند که «بچه توان شناخت که خدای تعالی از ما راضی است یا نه؟ گفت اگر تو راضی باشی از او نشان است که او از تو راضی است».

منصور عمار گفته: «مردمان بر دو قسم اند یا بخود عارف اند یا بحق آنکه بخود عارف بود شغلش مجاهده و ریاضت بود و آنکه بحق عارف بود شغلش عبادت و طلب رضا بود».

شیخ کبیر ابو عبدالله محمد بن الخفیف گفته: «رضا بر دو قسم بود رضا بدو و رضا از او رضا بدو در تدبیر بود و رضا از او در آنچه قضا کند».

شبلی گفته: «صابر از اهل درگاه است و راضی از اهل پیشگاه و مفوض از اهل البیت».

جلال الدین رومی در مجلدات مثنوی بکرات از تسلیم و رضا صحبت کرده است:

ای مسلمان بایست تسلیم جست ز آنکه مقصود از ازل تسلیم تست

عاشقم بر قهر و بر لطفش بجست ای عجب من عاشق این هر دودست

عاشقم بر رنج خویش و درد خویش بهر خشنودی شاه فرد خویش

احوال

گفته شد که حال « معنی است که بقلب سالک بدون اختیار و تعمد و جلب و اکتساب وارد میشود از قبیل طرب یا حزن و بسط یا قبض و شوق و انزاع و امثال آنها .

سید شریف جرجانی در کتاب « التعریفات » در تعریف لغت « حال » میگوید :
 الحال فی اللغة نهاية الماضي وبداية المستقبل والحال عند اهل الحق معنی یرد
 علی القلب من غیر تصنع ولا اجتلاب ولا اکتساب من طرب او حزن او قبض او
 بسط او هیئة ویزول بظهور صفات النفس سواء یعقبه المثل او لا فاذا دام و
 صار ملکاً یسمى مقاماً فالاحوال مواهب والمقامات مکاسب والاحوال تأتي من
 عين الجود والمقامات تحصل بیدل المجهود^۱

ابونصر سراج در کتاب اللمع مجموع احوال صاحبان را بده قسم تقسیم نموده
 که عبارتند از : مراقبة و قرب و محبت و خوف و رجاء و شوق و انس و
 اطمینان و مشاهده و یقین .

اینک بنحو اجمال هر حالی از احوال را در اینجا وصف میکنیم :

مراقبت

مراقبت عبارت از یقین بنده است باینکه خداوند در جمیع احوال عالم بر قلب
 و ضمیر و مطلع بر رازهای درونی اوست^۲ البتة همین که سالک یقین حاصل کرد باینکه
 خدا همیشه اورامی بیند و برزوا یای درون او واقف و مطلع است مراقب خواطر ناپسندی
 خواهد بود که قلب را از ذکر خداوند باز میدارد از پیغمبر روایت شده که فرمود
 خدای را چنان پرستش کن که گوئی او را می بینی و اگر تو او را نبینی او نورامی بیند^۳.

۱- تعریفات چاپ مصر صفحه ۳۶ .

۲- سید شریف علی بن محمد جرجانی در کتاب « تعریفات » در تعریف مراقبت میگوید :
 « المراقبة استدانة علم العبد باطلاع الرب فی جمیع احواله » .

۳- « اعبدا لله کانک تراه فان لم تکن تراه فانه یراک » (کتاب اللمع صفحه ۵۵ چاپ لندن)

اهل مراقبت رابسه حال میتوان شمرد :

اول حال مراقبت آن است که بواسطه یقین باطلاع خداوند بر ضمیر بنده این حال پیدا شود که فکر بدیا تلقین شیطانی بقلب او راه نیابد و چون خدا را در همه حال و همه جا حاضر و ناظر ببیند کمتر بدام هوای نفس اسیر شود جنید بغدادی مریدی داشت که او را از همه عزیز تر میداشت دیگران را غیرت آمد شیخ بفرست بدانست گفت ادب و فهم او از همه زیادت است ما را نظر بر آنست امتحان کنیم تا شما را معلوم شود فرمود نایبست مرغ آور دهند و گفت هر مریدی یکی را بردارید و جائی که کس شما را نبیند بکشید و بیاورید همه برفتند و بگشتند و باز آمدند الا آن مرید که مرغ زنده باز آورد شیخ پرسید که چرا نکشتی گفت از آنکه شیخ فرموده بود که جائی باید که کس نبیند و من هر جا که میرفتم حق تعالی میدید جنید گفت دیدید که فهم او چگونه است و از آن دیگران چگونه همه استغفار کردند^۱.

حارث محاسبی گفته «مراقبت علم دل است در قرب حق تعالی»^۲.

حاصل آنکه اول حال مراقبت آن است که حسن بن علی دامغانی گفته «علیکم

بحفظ الحرایر فانه مطلع علی الضمایر»^۳.

دوم حال مراقبه آنست که سالک در حال مراقبه کائنات را فراموش کند یعنی بحالی باشد که در آن حال وجود و عدم دنیا برای او یکسان باشد و چنان مراقب باشد که جز خدا هیچ چیز در ذهن و فکر او نباشد شبلی میگوید: «پیش نوری شدم او را دیدم بمراقبت نشسته که موئی بر تن او حرکت نمیکرد گفتم مراقبتی چنین نیکو از که آموختی گفت از گریه که بر سوراخ موش بود و او از من بسیار ساکن تر بود»^۴.

۱- تذکرة الاولیاء عطار ج ۲ صفحه ۲۱

۲- تذکرة الاولیاء ج ۱ صفحه ۲۲۷

۳- کتاب اللمع صفحه ۵۵

۴- تذکرة الاولیاء ج ۲ صفحه ۵۲

مقصود نوری این است که از وضع مراقبت کربه بخود آمده چنانکه کوئی هانفی باو گفته باشد که ای کوتاه نظر مطلوب را کمتر از موشی میندار و خود در مراقبه کمتر از کربه‌ئی مباش .

احمد بن عطا گفته : « خیر کم من راقب الحق بالحق فی فناء ما دون الحق » .
 شیخ کبیر ابو عبدالله محمد بن الخفیف گفته : « یکبار شنیدم که در مصر دیری و جوانی بمراقبت نشسته‌اند بر دوام آنجا رفتم دو شخص را دیدم روی بقبله کرده سه بار سلام کردم جواب ندادند گفتم بخدای بر شما که سلام مرا جواب دهید آن جوان سر بر آورد و گفت یا ابن خفیف دنیا اندک است و از این اندک اندکی مانده است از این اندک نصیب بسیار بستان یا ابن خفیف مگر فارغی که بسلام ما میپردازی این بگفت و سرفرو برد و من گرسنه و تشنه بودم گرسنگی را فراموش کردم همگی من ایشان گرفتند توقف کردم و با ایشان نماز پیشین گزاردم و نماز دیگر گزاردم و گفتم مرا پندی ده گفت یا ابن خفیف ما اهل مصیبتیم ما را زبان پند نبود کسی باید که اصحاب مصیبت را پند دهد سه روز آنجا بودم که نه چیزی خوردیم و نه خفتیم با خود گفتم چه سو کنند دهم تا مرا پندی دهند آن جوان سر بر آورد و گفت صحبت کسی طلب کن که بدن او ترا از خدای یاد دهد و هیبت او بر دل تو افتد و ترا بزبان فعل پند دهد نه بزبان گفتار » .

حال سوم در مراقبت حال بزرگان اهل مراقبت است که مراقب خدا هستند و از خدا میطلبند که آنها را در حال مراقبت رعایت فرماید یعنی خداوند متولی امر آنها باشد و بفضل خویش آنها را مصادق « وهوی تولى الصالحین » فرماید .

سالك در این مقام باید طوری باشد که خود از میان برخیزد و بین او و خدا هیچ حجابی باقی نماند به چنین بغدادی گفتند « که میگوئی حجاب سه است نفس و

خلق و دنیا گفت این سه حجاب عام است حجاب خاص سه است دید طاعت و دید ثواب و دید کرامت^۱ مقصود این است که در این مقام در پی خودی باید بمقامی برسد که خود بمراقبت خود واقف نباشد در حالیکه سرپای وجودش مراقبت باشد و این «حال» در او تمکن تام یافته باشد.

ابن عطا گفته است: «أَوْ مَا عَلِمْتَ أَنَّ مَا تَقَارَنُ بِهِ ذَاكَ اقْدَارُ فِي جَنْبِ مَا تَطَالُعُ بِقَلْبِكَ وَمَا تَطَالُعُهُ بِقَلْبِكَ هَبَاءٌ فِي جَنْبِ مَا تَرَاقِبُ فِي سِرِّكَ فَرَاقِبُ اللَّهِ تَعَالَى فِي سِرِّكَ وَعَلَانِيَتِكَ فَإِنَّهُ خَيْرُ مَا تَقَارَنُ مِنْ عَمَلِكَ وَعِبَادَتِكَ^۲».

مولانا رومی در مجلد چهارم مثنوی در حکایت: «حمله آوردن این جهانیان و ناخت بردن تا در بندگان غیب» میگوید:

گر مراقب باشی و بیدار تو	هر دمی بینی جزای کار تو
چون مراقب باشی و گیری رسن	حاجت ناید قیامت آمدن
هین مراقب باش کردل بایدت	کز پی هر فعل چیزی زایدت
ور از این افزون ترا همت بود	از مراقب کار بالاتر رود

قرب

حال مراقبت مؤدی به نزدیک شدن عارف بخداوند است در قرآن آیاتی هست که مبنای همه تحقیقات صوفیه در مبحث «قرب» است مثلاً آیه وَاِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ و نیز آیه مبارکه: «وَنَحْنُ اقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» و نیز «وَنَحْنُ اقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تَبْصُرُونَ» ابونصر سرّاج در کتاب تلمع در مبحث «حال قرب» میگوید حال قرب از احوال بنده ایست که بقلب خود نزدیکی خدا را مشاهده کند و با طاعات و جمع هم خود از راه دوام ذکر خدا در ظاهر و باطن بحق تعالی تقرّب بجوید و اهل قرب بر سه حالند:

اول متقربون بخدا با انواع طاعات برای آنکه میدانند خدا عالم است و نزدیک آنها است و قادر بر آنهاست .

دوم حال متحققین در قرب که بهرچه نگاه میکنند خدا را نزدیکتر بآن چیز می بینند تا خود را .

سوم حال بزرگان و اهل نهایات است که باید از مرحله مبتدیان بگذرند و بطوری فانی شوند که قرب خود را نبینند یعنی خود حال قرب فراموش شود و بنده از بیخودی نداند که در حال قرب است .

سید شریف جرجانی در کتاب تعریفات در تعریف «قرب» میگوید: «القرب: القيام بالطاعات والقرب المصطلح هو قرب العبد من الله تعالى بكل ما تعطيه السعادة لا قرب الحق من العبد فانه من حيث دلالة و هو معكم اينما كنتم قرب عام سواء كان العبد سعيدا او شقيا» .

حاصل آنکه قرب عبارت است از زوال حس و اضمحلال نفس و بطوریکه مولانا جلال الدین رومی میگوید این قرب قرب مکان یا زمان نیست .

گفت پیغمبر که معراج مرا	نیست از معراج یونس اجتبا
آن من بالا و آن او بشیب	زانکه قرب حق برون است از حبیب
قرب نزیائین بیالا جستن است	قرب حق از حبس هستی رستن است
نیست را چه جای بالایست وزیر	نیست رانی زود و نه دور و نه دیر
کارگاه صنع حق در نیستی است	غره هستی چه دانی نیست چیست
حاصل این اشکست ایشان ای کیا	می نماید هیچ با اشکست ما
آنچنان شادند در ذل و تلف	همچو ما در وقت اقبال و شرف
برگ بی برگی همه اقطاع اوست	فقر و خاری افتخار است و علو است ^۱

و نیز در دفتر سوم در حکایت « رسیدن خواجه و قومش بسوی ده و ناشناخت آوردن روستائی خواجه و قومش را » میگوید :

تو تو هم میکنی از قرب حق	که طبق کر دور نبود از طبق
آن نمی بینی که قرب اولیا	صد کرامت دارد و کار و کیا
آهن از داود مومی میشود	موم در دستت چو آهن میبود
قرب خلق و رزق بر جمله است عام	قرب و حی عشق دارند این کرام
قرب بر انواع باشد ای پدر	میزند خورشید بر کهسار و زر
لیک قربی هست با زر شید را	که از آن آگه نباشد بید را
شاخ خشک و تر قریب آفتاب	آفتاب از هر دو کی دارد حجاب
لیک کو آن قربت شاخ طری	که ثمار پخته از وی میبری
شاخ خشک از قربت آن آفتاب	غیر زو تر خشک گشتن گویاب

و همچنین در دفتر چهارم « در بیان آنکه خلق دوزخ گرسنگان و نالانند و از حق خواهان که روزیهای ما را قریه کن و بما برسان » میگوید که نزدیکی خداوند با انسان مثل نزدیکی جان و خرد انسان است باو که از غایت نزدیکی احساس نمیشود :

چون خرد با تست مشرف بر تست	گر چه زو قاصر بود این دیدنت
نیست قاصر دیدن آن ای فلان	از سکون و جنبشت در امتحان
چه عجب گر خالق این قوم نیز	با تو باشد چون نه تو مستعجز
قرب بیچون است عقلت را بتو	نیست از پیش و پس و سفلی و علو
قرب بیچون چون نباشد شاه را	که نیابد بحث عقل آن راه را
نیست آن جنبش که در اصبع تراست	پیش اصبع یا پیش یا چپ و راست
وقت خواب و مرگ از وی می رود	وقت بیداری قرینش میشود
از چه رو می آید اندر اصبع	کاصبع بی او ندارد منفعت
نور چشم مردمک در دیده است	از چه راه آمد بغیر شش جهت

بی جهت دان عالم امر و صفات
 بی جهت دان عالم امر ای صنم
 بی جهت دان عقل و علام البیان
 بی تعلق نیست مخلوقی بدو
 زانکه فصل و وصل نبود در روان
 و نیز در دفتر ششم مثنوی در «قصه فقیر کنج طلب» بمناسبتی میگوید:

آنچه حق است اقرب از حبل الورید
 تو فکندی تیر فکرت را بعید
 ای کمان و تیرها بر ساخته
 صید نزدیک و تو دور انداخته

حال محبت

عشق و محبت یکی از عالی ترین و مهم ترین احوال عارف و از مهم ترین مبانی و اصول تصوف است. همانطور که دیانت مسیحی بشرحی که قبلاً گفته شد بعد از امتزاج با حکمت نو افلاطونی مذهب عشق و محبت شد تصوف هم پس از گذشتن از مراحل مختلفه و اختلاط با افکار و آراء گوناگون و تاثیرات ناشی از منابع متنوعه بعد اعلی مذهب عشق و محبت شد.

بزرگترین عامل قوی که تصوف را بر اساس عشق و محبت استوار ساخت عقیده بوحدت وجود بود زیرا همینکه عارف خدا را حقیقت ساری در همه اشیا شمرد و ما سوی الله را عدم دانست یعنی جز خدا چیزی ندید و قائل شد باینکه:

«جمله معشوق است و عاشق پرده‌ئی زنده معشوق است و عاشق مرده‌ئی»

نسبت به هر چیزی عشق و محبت میورزد و مسلک و مذهب او صالح کل و محبت همه موجودات میشود. شیخ سعدی میگوید:

بجهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست
 عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست

ولی عالم محبت و عشق خواص صوفیه وسیع تر و بالاتر از عشقی است که سعدی فرموده است: زیرا فرق است بین معشوقی که «همه عالم از او است» و معشوقی که «همه عالم او است»^۱ جلال الدین رومی از معاصرین شیخ سعدی در دفتر پنجم مثنوی^۲ میفرماید:

عشق نبود هر زه سودائی بود	غیر معشوق از تماشائی بود
هر چه جز معشوق باقی جمله سوخت	عشق آن شعله است که چون بر فروخت
در نگر آخر که بعد از لا چه ماند	تیغ لا در قتل غیر حق براند
شاد باشای عشق شرکت سوز زفت	ماند الا ^۳ الله و باقی جمله رفت
شرك جز از دیده ^۴ احول مبین	خود هم او بود اولین و آخرین
نیست تن را جنبشی از غیر جان	ای عجب حسنی بود جز عکس آن
خوش نباشد گر بگیری در غسل	آن تنی را که بود در جان خلل
از کف این جان جان جامی ربود	این کسی داند که روزی زنده بود
پیش او جان است این تف دخان	وانکه چشم او ندیده است آن رخان

عشق از جمله «احوال» است یعنی ذاتاً از مواهب الهی است نه از مکاسب بشری و همانطور که بدست آوردن عشق و روشن شدن بنور محبت موهبت آسمانی است اگر جمله کاینات جهد خود را برای خاموش شدن شعله عشق واقعی بکار برند از آن عاجز مانند. بعقیده عارف عشق بزرگترین سر^۵ و رمز الهی است و هر مذهب و مملک حقی زائیده عشق است و بجز بنای محبت هیچ بنائی خالی از خلل نیست هر چه بر بنیان عشق و محبت استوار باشد حقیقت است و هر چه غیر آن است وسوسه و قیل

۱- جامی در اشعة اللمعات میگوید:

همه از او است و گرنیک بنگری همه او است

ترا زدوست بگویم حکایتی بی پوست

حجاب توهمه پندارهای تو بر تو است

جمالش از همه ذرات کون مکشوف است

(لمعة هفتم در بیان ظهور عشق صفحه ۷۲ چاپ هندوستان)

۲- مثنوی چاپ علاء الدوله صفحه ۴۴۴.

وقال ومایة تفرقه وجنگك وجدال است . بقوة جاذبه عشق است که عارف از قید هستی
رهائی یافته بدریای فقر و نیستی اتصال پیدا میکند یعنی مستغرق در عالم وصال میشود.
حاصل آنکه بقول جامی در اشعة اللمعات در عالم وجود جز عشق چیزی نیست
یعنی بمعنیده صوفی «هستی» عشق است و بس^۱ «و کیف یفکر العشق وما فی الوجود
الاهو» یعنی چون ناشناخته ماند عشق و حال آنکه در وجود نیست الا عشق رباعی :

در کون و مکان هیچ نبینم جز عشق پیدا و نهان هیچ نبینم جز عشق

حاشا که ز سر عشق غافل مانم چون در دو جهان هیچ نبینم جز عشق

ولوله مظهر مظهر واگر عشق نبودی ظاهر نشدی آنچه ظاهر شده است
زیرا که حقائق اشیاء صور تجلیات او است و ظهور ایشان بتجلی وجودی او بعد از
حصول شرائط که آنها نیز از صور تجلیات او است پس وی در هر مرتبه از آن مراتب
اگر مفقود بودی ظاهر نشدی آنچه ظاهر شده است و مظهر فمن الحب ظهر و آنچه
ظاهر شده است از عشق ظاهر شده است^۲»

۱- حافظ گفته است :

طفیل هستی عشقند آدمی و پری ارادتى بنما تا سعادتی بیری
بکوش خواجه و از عشق بی نصیب مباش که بنده را نخرد کس بعبی بی هنری
و نیز از گفته های حافظ است در «عشق» :
ایکه از دفتر عقل آیت عشق آموزی ترسم این نکته بتحقیق ندانی دانست

سخن عشق نه آن است که آید بزبان سابقامی ده و کوتاه کن این گفت و شنفت

هر آنکسی که در این حلقه نیست زنده بعشق برو نمرده بفتوی من نماز کنید

خیره آن دیده که آتش نبرد گریه عشق تیره آن دل که دراو شمع محبت نبود

راهی است راه عشق که هیچش کناره نیست آنجا جز آنکه جان بسپارند چاره نیست

۲- لیمه هفتم صفحه ۷۰ چاپ هندوستان .

ابونصر سرآج در کتاب الملع بعد از ذکر آیات قرآنی از قبیل آیه مبارکه
 «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» و «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي
 يُحِبُّكُمْ اللَّهُ» و «يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدَّ حُبًّا لِلَّهِ» میگوید احوال
 اهل محبت سه است .

حال اول محبت عامه است که از احسان خدا به بنده پیدا میشود زیرا قلب
 انسان مجبول بمحبت کسی است که باواحسان کند و شرط این حال از محبت آن است
 که سمنون گفته «صفاء الود مع دوام الذكر لان من احب شيئاً اكثر من ذكره»
 و نیز گفته شده است که :

لو كان حبك صادقاً لاطعته ان المحب لمن يحب مطيع

حال دوم محبت صادقین و متحققین است که زائیده نظر قلب است به بی نیازی
 و جلال و عظمت و عالم و قدرت خداوند و وصف این قسم محبت آن است که ابوالحسن
 نوری گفته : «هتك الاستار و كشف الاسرار» و نیز ابراهیم خواص گفته : محبت
 «محو ارادت است و احتراق جمله صفت بشریت و حاجات»

حال سوم محبت صدیقین و عارفین است که نتیجه نظر پاک و معرفت کامل آنها
 است باینکه خداوند بدون علت و سبب و صرف فضل و رحمت آنها را دوست میدارد
 كذلك آنها هم بدون علت خدا را دوست میدارند چنانکه ابویعقوب موسی گفته که
 تا محب محبت خود را ببیند یعنی واقف و عالم به محبت خود باشد محبتش صحیح نیست
 و وقتی صحیح است که جز محبوب چیزی در میان نماند و علم به محبت فانی شود و در
 همین معنی جنید بغدادی گفته محبت عبارت از آن است که صفات محبوب جانشین صفات
 محب شود و محب مصداق این کلام گردد که «حتی احبه فاذا احبته كنت عینه
 الذی يبصر به و سمعه الذی يسمع به و يده الذی يبطش به»^۱ .

۱- تذکرة الاولیاء ج ۲ صفحه ۱۵۶

۲- دیدم او را بچشم او پس گفتم ای جان جهان تو کیستی گفتا تو (اشعة اللمعات
 جامی لمة ششم) .

و نیز چنین گفته^۱ « محبت امانت خدای است » و گفت « هر محبت که بعوض بود چون عوض برخیزد محبت برخیزد » و گفت « محبت درست نشود مگر در میان دو تن که یکی دیگری را گوید ای من » و گفت « چون محبت درست گردد شرط ادب بیفتد » و گفت « حق تعالی حرام گردانیده است محبت بر صاحب علاقت » و گفت « محبت افراط میل است بی نیل » و گفت « بمحبت خدای بخدای نتوان رسید تا بجان خویش در راه او سخاوت نکنی »^۲.

هر کس با اشعار عرفانی شعرای عرب و مخصوصاً اشعار فارسی آشنا باشد میدانند که مسئله « میل روح بجانب خدا » که از مسائل مهمه صوفیه است تقریباً همیشه با همان لغات و اصطلاحات و تعبیراتی بیان شده که عاشق و معشوق عادی با یکدیگر معاشقه میکنند و این شباهت در گفتار بحدی زیاد است که غالباً اگر کلیدی برای فهم نیت شاعر در دست نداشته باشیم در فهم معانی آن اشعار و مقصود شاعر سرگردان خواهیم ماند.

گاهی این زبان رموز را شعرای عارف مشرب و مخصوصاً غزل سرایان بمنظور صنعت ادبی بکار برده اند و غالباً از روی قصد و عمد خواننده را بین عشق بصورت و عشق بحقیقت سرگردان داشته اند و از موارد عمد شاعر هم که بگذریم سیاق اشعار عرفا طوری است که غالباً تشخیص بین مجاز و حقیقت امر بسیار مشکلی است و همین اشتراك در لغات و تعبیرات و اصطلاحات است که بسیاری از اشعار بزرگان را هر طایفه ئی بمذاق و مشرب خود توجیه و تعبیر نموده است و از جمله در مورد غزلیات حافظ که بقول جامی در نفحات الانس با آنکه « معلوم نیست که وی دست ارادت پیری گرفته است و در تصوف بیکی از این طائفه نسبت درست کرده اما

۱- تذکرة الاولیا ج ۲ صفحه ۲۹

۲- حکیم سنائی در « حدیقه » باب هشتم را مخصوص بموضوع عشق گردانیده که برای مزید

فائده بآن مراجعه شود (حدیقه چاپ بمبئی صفحه ۲۹۱)

سخنمان وی چنان بر مشرب این طایفه واقع شده است که هیچ کس را آن اتفاق نیفتاده»
 در تفاسیر صوفیانه مبالغه شده است باین معنی که بغیر از چند مورد معین که بطور
 وضوح مقصود حافظ معانی عارفانه و مسائل مربوط بتصوف است صوفیان برای غالب
 گفتارهای او معانی عرفانی تراشیده اند حتی "از غزل معروفی که ذیلاً نقل میشود
 و غالب اشارات آن طعن باصحاب ریا و مشایخ اهل ظاهر است چنان استنباط کرده اند
 که حافظ مانند مبتدیان و عوام صوفیه دست ارادت به پیری داده و پیر او شاه نعمت الله
 ولی بوده است :

آنان که خاک را بنظر کیمیا کنند	آیا بود که گوشه چشمی بما کنند
دردم نهفته به ز طیبیان مدعی	باشد که از خزانه غییم دوا کنند

۱- از قبیل غزلهایی که باین مطلعها شروع میشود :

عکس روی تو چو در آینه جام افتاد	عارف از خنده می در طمع خام افتاد
---------------------------------	----------------------------------

سالها دل طلب جام جم از ما میکرد	و آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا میکرد
---------------------------------	-------------------------------------

در ازل بر تو حسنت ز تجلی دم زد	عشق پیدا شد و آتش بهمه عالم زد
--------------------------------	--------------------------------

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند	و اندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند
--------------------------------	----------------------------------

دوش دیدم که ملایک در میخانه زدند	گل آدم برشتند و به پیمانه زدند
----------------------------------	--------------------------------

حجاب چهره جان میشود غبار تنم	خوشا دمی که از آن چهره برده برفکنم
------------------------------	------------------------------------

سحرم هاتف میخانه بدولتخواهی	گفت باز آی که دیرینه این درگاهی
-----------------------------	---------------------------------

روضه خلد برین خلوت درویشان است	مایه محشمتی خدمت درویشان است
--------------------------------	------------------------------

و بعضی ابیات دیگر که در طی غزلها دیده میشود و متضمن اشارات و معانی عرفانی است .

معشوق چون نقاب زرخ در نمیکشد
چون حسن عاقبت نه برندی و زاهدی است
بی معرفت مباحث که درمن یزید عشق
حالی درون پرده بسی فتنه میرود
گر سنگ از این حدیث بنالد عجب مدار
می خور که صد گناه زاغیاری در حجاب
پیراهنی که آید از او بوی یوسف
بگذر بکوی میکده تا زمره حضور
پنهان زحاسدان بخودم خوان که منعمان

هر کس حکایتی بتصور چرا کنند
آن به که کار خود بعنایت رها کنند
اهل نظر معامله با آشنا کنند
تا آن زمان که پرده برافتد چها کنند
صاحب دلان حکایت دل خوش ادا کنند
بهر ز طاعتی که بروی و ربا کنند
نرسم برادران غیورش قبا کنند
اوقات خود زبهر تو صرف دعا کنند
خیر نهان برای رضای خدا کنند

حافظ دوام وصل همیسر نمیشود

شاهان کم التفات بحال گدا کنند^۱

۱- از مقایسه دقیق ابیات غزل خواجه حافظ با غزل شاه نعمت الله ولی که از نسخ شطحات عرفا است میتوان حدس زد که خواجه حافظ در سرودن غزل مذکور بغزل شاه نعمت الله ناظر بوده است که شأن صدور غزل شاه نعمه الله بشرحی است که صاحب کتاب «سوانح الایام فی مشاهدات الاعوام موسوم به سلسلة العارفين» مبنی بر کرامات و خوارق عادات و سیر و سلوک سفر و حضر و اردات احوال صد و چهار ساله شاه نعمه الله ولی نوشته است و ما عین آنرا از کتاب مذکور در اینجا نقل میکنیم: «در کنار رود نیل شاه نعمه الله را باسید حسین اخلاطی صحبت افتاد بعد از آن سید حسین از خلوت بیرون آمده اول بآن حضرت معانقه نموده پس از آن یاران را دریافت و همگی جلوس نمودند سید حسین بحضرت کرامت مرتبت گفت نعمه الله میخواهم از حالات شماستفیض شوم آن حضرت فرمود که شما چیزی ظاهر سازید سید حسین از علوم غریبه مثل کیمیا و لیمیا و سیمیا رمزی برایشان ظاهر کرد حضرت شاه بسید حسین گفت که مدعای ما کیمیای فقر محمدی است بیت جان میدهند بهر جوی سیم اغنیا آگه نینداز عمل کیمیای فقر و همین يك صحبت و يك مجلس اتفاق افتاد و در روز دیگر شاه یاران را وداع نموده متوجه کعبه معظمه شد و بعد از قطع چند منزل حقه سر بسته مهر نموده بدست درویشی داده بخدمت سید حسین فرستاد و سید حسین سرحقه را گشوده و قدری بنه و مقداری آتش سوزنده در اندرون آن حقه یافت تعجب نمود گفت درین که صحبت نعمه الله در نیافتم.

در فصول آینده در طی بحث از زندگانی خواجه حافظ و معاصرین او وارد این موضوع خواهیم شد که آیا خواجه حافظ صوفی بوده یا نه و اگر صوفی بوده چه قسم صوفی بوده و اشعار صوفیانه او کدام است در اینجا بر سبیل اتفاق و فقط من باب مثال وارد این مبحث شدیم و مقصود این بود که اشتراك اصطلاح و تعبیر سبب

در بیان آنکه درویشی که حقه مزبور را بجهت سید حسین میبرد و در راه بغاظر گذرانید که کاش حضرت سید نعمه الله روزی چند در صحبت سید حسین توقف میفرمود تا از عمل کیمیا بهره ور گردیده از صعوبت فقر و فاقه خلاص میگشتیم چون بخدمت آن حضرت بازگشت برضمیر منیر حضرت ولایت منزلت آنچه بغاظر درویش رسیده بود هویدا گردید سنگ پاره از زمین برداشته بیش درویش اتداخت و فرمود که این سنگ را نزد جوهری برده پیرس که قیمت این سنگ چند است چون قیمت معلوم کنی از جوهری گرفته آنرا باز آور و چون درویش آن سنگ را بنظر جوهری برد جوهری پاره لعل دید که در عمر خود مثل آن لعل ندیده بود قیمت آن لعل را هزار درم گفت درویش معلوم کرده سنگ را باز گرفته بخدمت حضرت شاه باز آورد آن حضرت فرمود تا آن سنگ لعل شده را صلیبه نموده شربت ساخت و هر درویشی را قطره چشانید و فرمود غزل :

ما خاک راه را بنظر کیمیا کنیم	صد درد را بکوشه چشمی دوا کنیم
در حبس صورتیم و چنین شاد و خرمیم	بنگر که در سراچه معنی چها کنیم
رندان لاابالی و مستان سرخوشیم	هشیار را بمجلس خود کی رها کنیم
موج محیط و گوهر دریای عزتیم	ما میل دل بآب و گل آخر چرا کنیم
درد دیده روی ساقی و درد دست جام می	باری بگو که گوش بعاقل چرا کنیم
ما را نفس چو از دم عشق است لاجرم	بیکانه را بیک نفسی آشنا کنیم
از خود بر آو در صف اصحاب ما خرام	
تا سیدانه روی دلت با خدا کنیم	

واژ آن منزل روانه شده متوجه مصر شدند.

یکی از قرائن آنکه غزل خواجه حافظ ناظر بشاه نعمه الله ولی است و ظاهراً در قرن نهم پیروان شاه نعمه الله باین امر واقف بوده اند این است که در حاشیه نسخه خطی حافظ متعلق بمرحوم سید عبدالرحیم خلخالی (مورخ بناریخ ۸۲۷) در مقابل غزل «ما خاک راه را بنظر کیمیا کنیم» باخطی دیگر ولی خط نستعلیق قدیمی از نسخ همان خط متن کتاب شش بیت ذیل نوشته شده که واضح است در نقض ابیات حافظ و تعرض ببعضی مضامین غزل ساخته است و آن شش بیت این است :

در وادی که خضر تو را و غما کنند
دیگر چه لازم است صدای دراک کنند

شده است که اهل عرفان با ید طولائی که در تفسیر و تأویل دارند بگفته‌های غالب بزرگان و از جمله به بیشتر اشعار خواجه حافظ معانی دقیق عارفانه بدهند.

اینک باصل صحبت یعنی موضوع عشق و محبت که از اصول مهمه تصوف است و بهمین جهت اندکی بتفصیل در آن بحث میشود برگردیم.

چون دوست آفتاب جمالش عیان نمود	خفاش طینتان چه دگر ماجرا کنند
خضر خرد بوادی دهشت فرو دهد	باسمی اگر گمان کنی حاجت روا کنند
بیت القلوبشان ز هوا و هوس خراب	دقت در ارتفاع رواق سرا کنند
گر تو بمقتضای مروت وفا کنی	ایشان بمقتضای سکینت صفا کنند
آتش جلای آینه دل اکسر دهی	امیدوار وصل حیات بقا کنند

در دیوان شاه نعمت الله چاپ طهران رباعی ذیل که در آن طعن به «حافظ» وارد است دیده میشود :

گر معنی تنزیل بداند حافظ	تنزیل بعشق دل بخواند حافظ
او کرد نزول ما ترقی کردیم	تحقیق چنین کجا تواند حافظ

البته هیچ دلیلی نیست باینکه توهم کنیم که مقصود از «حافظ» در این رباعی «خواجه شمس الدین محمد حافظ شیرازی» باشد فقط از باب اینکه حافظ و شاه نعمت الله هم عصر و قریب‌السن و هر دو معروف و مشهور بوده اند و هم بقرینه اینکه شاه نعمت الله ولی بطوری که در کتاب «سوانح الایام» مسطور است سفری بشیراز رفته و حکایتی که راجع بفزل شاه نعمت الله مذکور شد و مشابهتی که بین مضامین غزل او و غزل خواجه حافظ موجود است ممکن است احتمال داد که حافظ در غزل خود ناظر ببعضی مضامین غزل شاه نعمت الله بوده و باکنایه تعرضی کرده باشد و نیز با همین قرائن بعید میتوان احتمال داد که شاه نعمت الله ولی در رباعی مذکور مقصودش حافظ شیرازی بوده باشد.

۱ - مولانا جلال الدین رومی در دفتر دوم مثنوی در حکایت «ظواهر شدن فضل و هنر لقمان بر امتحان کنندگان» راجع به «محبت» و اینکه نتیجه «معرفت کامل» محبت است میگوید :

از محبت تلخ ها شیرین شود	از محبت مس ها زرین شود
از محبت دردها صافی شود	از محبت دردها شافی شود
از محبت خارها کل میشود	از محبت سرکه ها دمل میشود
از محبت دار تختی میشود	از محبت بار یغشی میشود
از محبت سجن گلشن میشود	بی محبت روضه گلخن میشود

زبان مرموز شعرای صوفی مشرب و اشتراك اصطلاحات و تعبیرات بین آنها و شعرای غیر صوفی سبب شده که رسائل مخصوصی در تفسیر اصطلاحات و لغات و تعبیرات صوفیه بوجود آمده است^۱.

از محبت نار نوری میشود	و از محبت دیو حوری میشود
از محبت سنگ روغن میشود	بی محبت موم آهن میشود
از محبت خزن شادی میشود	و از محبت غول هادی میشود
از محبت نیش نوشی میشود	و از محبت شیر موشی میشود
از محبت سقم صحت میشود	و از محبت قهر رحمت میشود
از محبت مرده زنده میشود	و از محبت شاه بنده میشود
این محبت هم نتیجه دانش است	کی گزافه بر چنین تختی نشست
دانش ناقص کجا این عشق زاد	عشق زاید ناقص اما بر جماد
بر جمادی رنگ مطلوبی چو دید	از صفیری بانگ محبوبی شنید

۱- شیخ محمود شبستری عارف صاحب‌دل و باحال اوائل قرن هشتم در «گلشن راز» که یکی از شیواترین آثار صوفیه است در جواب سؤال امیرسید حسینی که از او پرسیده :

چه خواهد مرد معنی زان عبارت	که دارد سوی چشم و لب اشارت
چه جوید از رخ و زلف و خط و خال	کسی کاندر مقامات است و احوال

میگوید :

هر آن چیزیکه در عالم عیان است	چو عکسی ز آفتاب آن جهان است
جهان چون زلف و خال و خط و ابرو است	که هر چیزی بجای خویش نیکو است
تجلی که جمال و که جلال است	رخ و زلف آن معانی را مثال است
صفات حق تعالی لطف و قهر است	رخ و زلف بتانرا زان دو بهر است
چو محسوس آمد این الفاظ مسموع	نخست از بهر محسوسند موضوع
ندارد عالم معنی نهایت	کجا بیند مر او را لفظ غایت
هر آن معنی که شد از ذوق پیدا	کجا تعبیر لفظی یابد او را
چو اهل دل کند تفسیر معنی	بمانندی کند تعبیر معنی
که محسوسات از آن عالم چو سایه است	که این چون طفل و آن مانند دایه است
بپردازد من خود الفاظ معول	بر آن معنی فتاد از وضع اول
بمحسوسات خاص از عرف عام است	چه داند عام کان معنی کدام است
نظر چون در جہسان عقل کردند	از آنجا لفظ ها را نقل کردند

شاید صوفیه زبان غزل و عشق ورزی با تعبیرات سایر شعرا را برای آن اختیار کرده باشند که اسرار خود را در تحت نقاب این الفاظ محفوظ دارند و بطوریکه قبلاً هم اشاره شد بزرگان صوفیه نمیخواستند جواهر معانی و حقایق را به رخام نالایقی عرضه بدارند باضافه از بیم ظاهر پرستان نمیتوانسته اند عقائد خود را بصراحت بیان کنند زیرا ممکن بوده جان آنها را بخطر بیندازد.

چوسوی لفظ و معنی گشت نازل
ز جستجوی آن میباش نازل
که صاحب مذهب اینجا غیر حق نیست
عبارات شریعت را نکهدار
فنا و سکر پس دیگر دلال است
بداند وضع الفاظ دلالت
مشو کافر ز نادانی بتقلید
نه هر کس باید اسرار طریقت
مراين را کشف باید یا به تصدیق
ترا سر بسته کرداری بدانی
لوازم را یکا يك کن رعایت
ز دیگر وجهه ها تنزیه میکن
نمایم زان مثال چند دیگر
رعایت کن لوازم را در آنجا
ز لعلش نیستی در تحت هستی
زلعل او است جانها جمله مستور
لب لعلش شفای جان بیمار
لبش هر ساعتی لطفی نماید
دمی بیچارگان را چاره سازد
بدم دادن زند آتش در افلاک
و ز او هر گوشه میخانه می شد
بیوسه میکند بازش عبارت
ز لعلش جان ما مدهوش دایم
بعشوه لعل او جان میفزاید

مناسب را رعایت کرد عاقل
ولی تشبیه کلی نیست ممکن
بر این معنی کسی را بر تودق نیست
ولی تا با خودی زنهار زنهار
که رخصت اهل دل را در سه حال است
هر آنکس کوشاند این سه حالت
ترا گر نیست احوال مواجید
مجازی نیست احوال حقیقت
کزاف ایدوست ناید ز اهل تحقیق
بگفتم وضع الفاظ و معانی
نظر کن در معانی سوی غایت
بوجه خاص از آن تشبیه میکن
چو شد این قاعده بکسر مقرر
نکر کز چشم شاهد چیست پیدا
ز چشمش خواست بیماری و مستی
ز چشم اوست دلها مت و مخمور
ز چشم او همه دلها چکر خوار
بچشمش گرچه عالم در نیاید
دمی از مردمی دلها نوازد
بشوخی جان دمد در آب و در خاک
از او هر غمزه دام دانه شد
ز غمزه میدهد هستی بفارت
ز چشمش خون ما در جوش دایم
بغمزه چشم او دل میرباید

قطع نظر از همه اینها بیان احساسات عارفانه بوسیله الفاظ و لغات کار بسیار مشکلی است و گوینده ناچار بوده که از رموز و اشارات استعانت بجوید و بآن طریق احساسات خود را اظهار و تعبیر نماید و مقصود از رموز و اشارات این است که صوفی برای

چو از چشم و لبش جوئی کناری
ز غمزه عالمی را کار سازد
از او يك غمزه و جان دادن از ما
چو از چشم و لبش اندیشه کردند
بچشمش در نیاید جمله هستی
وجود ماهمه مستی است یا خواب
خرد دارد از این صد گونه اشکفت
حدیث زلف جانان بس دراز است
مپرس از من حدیث زلف پرچین
ز قدش راستی گفتم سخن دوش
کجی بر راستی زو گشت غالب
همه دلها از او گشته مسلسل
معلق صد هزاران دل ز هر سو
اگر زلفین خود را بر نشانند
و گر بگذارندش پیوسته ساکن
چو دام فتنه میشد چنبر او
اگر زلفش بریده شد چه غم بود
چو او بر کاروان عقل ره زد
نیاید زلف او يك لحظه آرام
ز روی و زلف خود صد روز و شب کرد
کسل آدم در آن دم شد مخمر
دل ما دارد از زلفش نشانی
از او هر لحظه کار از سر گرفتیم
از آن کرد دل از زلفش مشوش
رخ اینجا مظهر حسن خدای است
رخش خطی کشید اندر نکومی
خط آمد سبزه زار عالم جان

مرا این گوید که نه آن گوید آری
بیوسه هر زمان جان مینوازد
وزو يك بوسه و استادن از ما
جهانی می پرستی پیشه کردند
درو چون آید آخر خواب و مستی
چه نسبت خواب را با رب ارباب
و لتصنع علی عینی چرا گفت
چه شاید گفت از آن کان جای راز است
مجنبانید زنجیر مجانبین
سر زلفش مرا گفتا فروپوش
وزو در پیش آمد راه طالب
همه جانها از او بوده مقلقل
نشد يك دل بیرون از حلقه او
بعالم در یکی کافر نماید
نماید در جهان يك نفس مؤمن
بشوخی باز کرد از تن سر او
که کربش کم شد اندر روز افزود
بدست خویشتن بروی کره زد
کهی بام آورد گاهی کند شام
بسی بازیچه های بوالعجب کرد
که دادش بوی آن زلف معطر
که خود ساکن نمیکردد زمانی
ز جان خویشتن دل بر گرفتیم
که از رویش دلی دارد بر آتش
مراد از خط جناب کبریائی است
که بیرون نیست از ما خوبروئی
از آن کردند نامش دار حیوان

بیان محبت و عشق عارفانه و ابراز احوالی که در عالم جذب و مکاشفه صوفیانه برایش حاصل شده دست بهمان لغات و اصطلاحات و تعبیرانی زده که برای بیان اوضاع و احوال عالم ماده و دنیای محسوس و عشق مجازی و صوری بکار برده میشود و بدیهی است که بغیر از این راه دیگری در دست نداشته است زیرا تعبیرات مادی هر قدر

ز تار یکی زلفش روز شب کن
خضر وار از مقام بی نشانی
اگر روی خطش بینی تو بی شک
ز زلفش باز دانی کار عالم
کسی گر خطش از روی نکودید
مگر رخسار او سبع المثنائی است
نهفته زیر هرموئی از آن باز
بین بر آب قلبت عرش رحمان
بر آن رخ نقطه خالش بسیط است
از آن حال دل پر خون تباه است
ز خالش حال دل جز خون شدن نیست
بوحدت در نباشد هیچ کثرت
ندانم خال او عکس دل ما است
ز عکس خال او دل گشت پیدا
دل اندر روی او یا او است در دل
گاهی چون چشم مخمورش خراب است
گاهی روشن چو آن روی چو ماه است
گاهی مسجد بود گاهی کنشت است
گاهی برتر شود از هفتم افلاک
بس از زهد و ورع گردد دگر بار

و نیز در جواب سؤال دیگر امیر رسید حبشی که پرسیده است :

خراباتی شدن آخر چه دعوی است

شراب و شمع و شاهد را چه معنی است

میگوید :

که در هر صورتی او را تجلی است
بین شاهد که از کس نیست پنهان
بود شاهد فروغ نور ارواح

شراب و شمع و شاهد معنی است
شراب و شمع ذوق نور عرفان
شراب این جاز جاجه شمع و مصباح

ناقص و نارسا باشد باز ممکن است اندکی از عوالم عرفان حکایت کند و بر نوری بحقایق بیفکند باین معنی که چون عارف نمیتوانسته احساسات روحانی و درونی خود را برای سایرین محسوس و مجسم سازد و با اشارات و اصطلاحات مربوط بدنای محسوس کوشیده است که بهر اندازه ممکن شود آن احساسات را برای کسانی که وارد عالم محبت و عشق شده‌اند بنمایاند و برای این منظور مقدار مهمی اشعار بسیار نغز و شیوا بوجود آورده است و بهر اندازه مقدور بوده بحالی بابر از احساسات لطیفه خویش داده است.

گر عشق نبود و غم عشق نبودی چندین سخن نغز که گفتی که شنودی

ما حصل عقیده عارف در موضوع محبت و عشق این است که عشق غریزه الهی و الهام آسمانی است که بمدد آن انسان میتواند خود را بشناسد و بر نوشت خود واقف شود. روح صادر از خدا است و قبل از خلقت دنیا در خدا بوده و پس از تعلق یافتن ببدن در حکم غریب دور از خانمان و موطنی در آمده که دائماً بفکر مقرر اصلی و موطن حقیقی خود باشد این موضوع در جمیع قصص عاشقانه شعرای صوفی از قبیل قصص لیلی و مجنون، یوسف و زلیخا، وامق و عذرا، شیرین و فرهاد، سلامان و ابسال، و امثال آن بر حسب ذوق و حال و هنر ادبی شاعر باشکال گوناگون تعبیر شده و هزاران تعبیر از قبیل گل و بلبل و شمع و پروانه و غیره بکار رفته است. گاهی این روح صادر از خدا بکبوتری تشبیه شده که از جفت خود دور مانده باشد و وقتی به نیسی که از نیستان بیریده شده و بواسطه جدائیها با نفیر حزن انگیز مرد وزن را بناله در آورده باشد

شرابش آتش و شمعش شجر شد
مشو غافل ز شاهد بازی آخر
مگر از دست خود یابی امانی
وجود قطره با دریا رساند

ز شاهد بر دل موسی شرر شد
شراب و شمع و شاهد جمله حاضر
شراب بیخودی در کش زمانی
بخور می تا ز خویشت و ارهاوند

برای تفصیل رجوع شود بشرح گلشن راز لاهیجی نوربخشی.

۱- و همچنین کتب و رسائل دلکشی به نثر از قبیل «سوانح» احمد غزالی و رسائل اویه

عین القضاة همدانی و «عبر العاشقین» شیخ روزبهان بقلی و «للمعات» عراقی و «اشعة اللغات» جامی و امثال آنها که در آینده در مبحث «آثار ادبی صوفیه» ذکر خواهد شد.

گاهی بمازی تشبیه شده که در دام دنیا اسیر شده باشد و وقتی بطوطی که گرفتار قفس باشد یا سیمرغی که کنج کلخنی نصیبش شده باشد یا ماهی که بر خشک افتد و یا شاهی که بگدائی افتاده باشد و امثال این تشبیهات که همه حکایت از یکی از اصول حکمت اشراق فلوطین میکنند یعنی اصل «طیران واحد بسوی واحد».

صوفیه میگویند حرکت و میل هر ذره بطرف جنس خود و اصل خود است^۱

۱- جلال الدین رومی در مقدمه دفتر دوم مثنوی میگوید :

طبیات از بهر که للطیبین	خوب خوبی را کند جذب از یقین
در هر آن چیزی که تو ناظرشوی	میکند با جنس سیر ای معنوی
در جهان هر چیز چیزی جذب کرد	گرم گرمی را کشید و سرد سرد
قسم باطل باطلانرا میکشد	باقیانرا میکشند اهل رشد
ناریان مر ناریانرا جاذبند	نوریان مر نوریانرا طالبند
صاف راهم صافیان طالب شوند	درد را هم تیرگان جاذب بوند
زنک را هم زنکیان باشند یار	روم را با رومیان افتاد کار

و نیز در دفتر سوم در بیان «جذب هر عنصری جنس خود را که در ترکیب آدمی محبوس است» و «منجذب شدن جان نیز بعالم ارواح و تقاضا و میل او بمقر خود و منقطع شدن از اجزاء اجسام که کنداویند» میگوید :

خاک گوید خاک تن را باز کرد	ترك جان گو سوی ما آهمچو ورد
جنس مائی بیش ما اولیتری	به کزان تن و ابری و این سوبری
جذبه این اصلها و فرعها	هر دمی رنجی نهد در جسم ما
تا که این ترکیبها را بر درد	مرغ هر جزوی باصل خود پرد
چون که هر جزوی بجوید ارتفاق	چون بود جان عزیز اندر فراق
گوید ای اجزای هست فرشیم	غربت من تلخ تر من عرشیم
میل تن در سبزه و آب روان	زان بود که اصل او آمد از آن
میل جان اندر حیات و درخی است	زانکه جان لامکان اصل وی است
میل جان اندر ترقی و شرف	میل تن در کسب اسباب علف
میل و عشق آن شرف هم سوی جان	زان یحب و یحبون را بدان
گر بگویم شرح این بی حد بود	مثنوی هفتاد من کاغذ شود
حاصل آنکه هر که او طالب بود	جان مطلوبش بر او راغب بود

انسان عبارت از چیزی است که دوست میدارد صفات محبوب و معشوق حقیقی یعنی خدا بدست آر تا در او محوشوی و او شوی .

این اصل که « انسان عبارت از چیزی است که دوست میدارد » بسیار شبیه است بگفته « اوغوسطینوس قدیس » که گفته است : « انسان عبارت از آن چیزی است که دوست دارد اگر انسان سنگی را دوست داشته باشد خودش در حکم سنگی است و اگر انسانی را دوست داشته باشد انسان است و اگر خدا دوست داشته باشد جرأت نمیکنم بگویم چه خواهد شد زیرا اگر بگویم خدا خواهد شد ممکن است مرا سنگسار کنند » .

والی عرفای مسلمان از اوغوسطینوس قدیس جسورتر بوده و یا بیشتر حریت گفتار داشته و از این قبیل سخنان فراوان گفته و بمراتب بالاتر رفته اند و اگر بگوش اهل ظاهر سنگین آمده برخلسه و مواجید آنها حمل شده است .

و نیز در مواضع مختلف مولانا رومی باین موضوع اشاره کرده است که بعضی از آنها ذیل نقل میشود .

کافران چون جنس سبجین آمدند	سجن دنیا را خوش آئین آمدند
انبیا چون جنس علین آمدند	سوی علین بجان و دل شدند

ذوق جنس از جنس خود باشد یقین	ذوق جزو از کل خود باشد یقین
تامکر آن قابل جنسی بود	چون بدو پیوست جنس او شود

ذره ذره کاندربین ارض و سما است	جنس خود را همچو کاه و کهر با است
--------------------------------	----------------------------------

چون بهشتی جزو جنت آمده است	هم ز جنسیت شود یزدان پرست
نی نبی فرمود جود و محبت	شاخ جنت دان بدینا آمده
مهرها را جمله جنس مهر خوان	قهرها را جمله جنس قهر دان
لا ابالی لا ابالی آورد	زانکه هم جنس اند ایشان در خرد

اینك برای اینكه بهتر بمفهوم عرفا از «عشق و محبت» واقف شویم بعضی از اقوال عرفای بزرگ را كه در این مبحث وارد شده در این جا نقل میکنیم :

از جمله در تذكرة الاولیای عطار در شرح حال بزرگان صوفیه اقوال ذیل در موضوع «محبت» و «عشق» وارد شده است :

از ذوالنون مصری نقل است « كه يك روز یارانش در آمدند او را دیدند كه میگریست گفتند سبب چیست گریه را گفت دوش در سجده چشم من در خواب شد خداوند را دیدم گفت یا ابا الفیض خلق را بیافریدم برده جزو شدند دنیا را برایشان عرضه کردم و نه جزو از آن ده جزو روی بدنیا نهادند يك جزو ماند آن يك جزو نیز برده جزو شدند بهشت را برایشان عرضه کردم نه جزو روی به بهشت نهادند يك جزو بماند آن يك جزو نیز ده جزو شدند دوزخ پیش ایشان آوردم . همه بر میدند و پراکنده شدند از بیم دوزخ پس يك جزو ماند كه نه بدنیا فریفته شدند و نه به بهشت میل کردند و نه از دوزخ ترسیدند گفتم بندگان من بدنیا نگاه نکردید و به بهشت میل نکردید و از دوزخ ترسیدید چه میطلبید همه سر بر آوردند و گفتند انت تعلم مانريد یعنی تو میدانی كه ما چه میخواستیم .

و نیز ذوالنون « نزد يك برادری رفت از آن قوم كه در محبت مذکور بودند او را ببلائی مبتلا دید گفت دوست ندارد حق را هر كه از درد حق الم یابد ذوالنون گفت لیكن من چنین میگویم كه دوست ندارد او را هر كه خود را مشهور كند بدوستی او آن مرد گفت استغفر الله و اتوب الیه .

بایزید بسطامی فرموده : « كمال درجه عارف سوزش او بود در محبت » و نیز گفته است : « عابد بحقیقت و عامل بصدق آن بود كه به نیغ جهد سر همه مرادات بردارد و همه شهوات و تمنای او در محبت حق ناچیز شود آن دوست دارد كه حق خواهد و آن آرزو كند كه حق شاهد او بود .

و نیز : « پنداشتم كه من او را دوست میدارم چون نگه كردم دوستی او مرا

سابق بود» و نیز: «دلم را با آسمان بردند گرد همه ملکوت بگشت و باز آمد گفتم چه آوردی گفت محبت و رضا که پادشاه این هر دو بودند» و نیز: «الهی عجب نیست از آنکه من ترا دوست دارم و من بنده عاجز و ضعیف و محتاج عجب آنکه تو مرا دوست داری و تو خداوندی و پادشاه و مستغنی».

معروف کرخی گفته: «محبت نه از تعلیم خلق است که محبت از موهبت حق است و از فضل او».

از یحیی بن معاذ رازی پرسیدند «محبت را نشان چیست گفت آنکه بنکوئی زیادت نشود و بجفا نقصان نگیرد».

از احمد بن عاصم انطاکی پرسیدند «علامت محبت چیست گفت آنکه عبادت او اندک بود و تفکر او دایم بود و خلوت او بسیار و خاموشی او پیوسته چون بدو در نگرند او نه بیند و چون بخوانند نشنود چون مصیبتی رسد اندوهگین نشود و چون صوابی روی بدو نهد شاد نگردد و از هیچ کس نترسد و بهیچ کس امید ندارد».

جنید بغدادی گفته: «محبت درست نشود مگر در میان دو تن که یکی دیگر را گوید ای من» و گفت «چون محبت درست گردد شرط ادب بیفتد» و گفت: «حق تعالی حرام گردانیده است محبت بر صاحب علاقت» و گفت «محبت افراط میل است بی نیل» و گفت «بمحبت خدای بخدای نتوان رسید تا بجان خویش در راه او سخاوت نکنی» و گفت محبت آن است که «صفات محبوب بدل صفات محب بنشینند قال رسول الله صلی الله علیه و علی آله و سلم فاذا احببته كنت له سمعاً و بصراً»

شیخ روزبهان بقلی در فصل هفتم رساله «عبر العاشقین»^۱ میگوید: «این نادره نگر که من بر من بی من عاشقم و من بی من دایم در آینه وجود معشوق مینگرم تا من کدام رباعیه:

در جستن جام جم جهان پیمودم	روزی ننشستم و شبی نغنودم
ز استاد چو وصف جام جم بشنودم	خود جام جهان نمای جم من بودم

و نیز شیخ عطار در شرح حال عمرو بن عثمان مکی که بگفته عطار کتابی در «محبت»^۱ نوشته بوده است میگوید: «و گفت محبت داخل است در رضا و رضا نیز در محبت از جهت آنکه دوست نداری مگر آنکه بدان راضی باشی و راضی نباشی مگر بدانچه دوست داری».

و نیز شیخ عطار در شرح حال ابوالحسن نوری نوشته: «نقل است که چون غلام خلیل بدشمنی این طایفه برخواست و پیش خلیفه گفت که جماعتی پدید آمده اند که سرود میگویند و رقص میکنند و کفریات میگویند و همه روز تماشا میکنند و در سردابها میروند پنهان و سخن میگویند این قومی اند از زناده اگر امیرالمؤمنین فرمان دهد بکشتن ایشان مذهب زناده متلاشی شود که سر همه این گروه اند اگر این چیز از دست امیرالمؤمنین آید من او را ضامنم بنوابی جزیل خلیفه در حال فرمود تا ایشان را حاضر کردند و ایشان ابو حمزه و ارقام و شبلی و نوری و جنید بودند پس خلیفه فرمود تا ایشان را بقتل آرند سیاف قصد کشتن ارقام کرد نوری بجست و خود را در پیش انداخت بصدق و بجای ارقام بنشست و گفت اول مرا بقتل آر طرب کنان و خندان سیاف گفت ای جوانمرد هنوز وقت تو نیست و شمشیر چیزی نیست که بدان شتابزدگی کنند نوری گفت بناء طریقت من بر ایثار است و من اصحاب را بر ایثار میدارم و عزیزترین چیزها در دنیا زندگانی است میخواهم تا این نفسی چند در کار این برادران کنم تا عمر نیز ایثار کرده باشم با آنکه يك نفس در دنیا نزدیک من دوست تر از هزار سال آخرت از آنکه این سرای خدمت است و آن سرای قربت و قربت من بخدمت باشد چون این سخن بشنیدند از وی در خدمت خلیفه عرض کردند خلیفه از انصاف و قدم صدق او تعجب آمد...»
سمنون محب* که از معاصرین و اقران جنید بغدادی و ابوالحسن نوری است چنانکه

۱- هجویری نیز در کشف المحجوب (صفحة ۳۹۹ چاپ ژوکوفسکی) میگوید که او یعنی عمرو بن عثمان مکی «در کتاب محبت» گوید.

بلقب « محب » ملقب شده است در محبت مذهب خاصی داشته یعنی برخلاف غالب بزرگان صوفیه که « معرفت » را در تصوف مقدم بر هر چیز از جمله « محبت » می‌شمرده اند او « محبت » را اصل و قاعده راه صوفی میدانسته است و جمیع احوال و مقامات را نسبت به محبت ناچیز می‌شمرده است^۱.

حاصل آنکه بعقیده عارف هیچ آئینی بالاتر از آئین عشق و محبت نیست عشق اساس هر حقیقتی است و عارف حقیقی عشق را بهر شکلی جلوه گر شود دوست دارد از خود گذشتگی و ایثار و طهارت قلب و شجاعت و ایمان و ترك هوای نفس و گذشتن از دنیا و هزاران فضائل دیگر همه را نتیجه عشق و محبت می‌شمارد این همه خوش بینی و صلح کل و غنیمت شمردن وقت حاصل عشق است بقول ملای رومی :

هر که را جامه ز عشقی چاک شد	او ز حرص و عیب کلی پاک شد
شاد باشای عشق خوش سودای ما	ای طیبب جمله علت های ما
جسم خاک از عشق بر افلاک شد	کوه در رقص آمد و چالاک شد

با دو عالم عشق را بیگانگی است	و اندران هفتاد و دودیوانگی است
غیر هفتاد و دو ملت کیتس او	تخت شاهان تخته بندی پیش او
مطرب عشق این زند وقت سماع	بندگی بند و خداوندی صداع
پس چه باشد عشق دریای عدم	در شکسته عقل را آنجا قدم
بندگی و سلطنت معلوم شد	ز این دو پرده عاشقی مکتوم شد

ز آنکه عاشق دردم نقد است مست	لاجرم از کفر و ایمان بر تراست
کفر و ایمان هر دو خود در بان اوست	کوست مغزو کفر و دین او را در پوست
کفر قشر خشک رو بر نافته	باز ایمان قشر لذت یافته

۱- رجوع شود به تذکرة الاولیا « ذکر سمنون محب » (ج ۲ صفحه ۸۲) و بکشف المحجوب

« باب المحبة وما يتعلق بها » (ص ۳۹۲-۴۰۴ چاپ ژو کوفسکی)

قشر های خشك را جا آتش است
مغز خود از مرتبه خوش برتر است
قشر پیوسته بمغز جان خوش است
برتر است از خوش که لذت گستر است

شرح عشق از من بگویم بردوام
ز آنکه تاریخ قیامت را حد است
صد قیامت بگذرد وان تا تمام
حد کجا آنجا که وصف ایزد است

عقل جز وی عشق را منکر بود
زیرك و دانا است اما نیست نیست
گرچه بنماید که صاحب سر بود
تا فرشته لا نشد اهریمنی است

زین خرد جاهل همی باید شدن
آزمودم عقل دور اندیش را
دست در دیوانگی باید زدن
بعد از این دیوانه سازم خویش را

سخت تر شد بند من از پند تو
آن طرف که عشق میافزود درد
عشق را نشناخت دانشمند تو
بو حنیفه و شافعی درسی نکرد

داند او کونیک بخت و محرم است
زیر کی بفروش و حیرانی بخر
زیر کی زابلیس و عشق از آدم است
عقلها باری از آن سوی است کواست

پیر عشق تو است نه ریش سفید
پوز بند و سوسه عشق است و بس
دستگیر صد هزاران نا امید
ورنه از وسواس کی رسته است کس

هرچه گویم عشق را شرح و بیان
گرچه تفسیر زبان روشنکراست
چون بعشق آیم خجل باشم از آن
لیك عشق بیزبان روشن تر است

چون قلم اندر نوشتن می شتافت چون بعشق آمد قلم بر خود شکافت
عقل در شر حش چو خرد در گل بخت شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت
آفتاب آمد دلیل آفتاب گر دلالت باید از وی رو متاب

احمد غزالی در رساله «سوانح» در فصل «یحبهم و یحبونه» میگوید:

باعتشق روان شد از عدم هر کب ما روشن ز شراب وصل دایم شب ما
زان می که حرام نیست در مذهب ما تا روز عدم خشک نیابی لب ما

حال خوف و حال رجا

بعقیده صوفیه خوف و رجا در حکم دو بال سالک است که بمدد آن دو بال سالک میتواند در فضای تقرب بخدا پرواز کند.

خوف عبارت است از ترس از پیش آمدن امر مکروه و ناپسندی یا از دست رفتن امر مستحسن و پسندیده‌ئی باین معنی که انسان یا میترسد که مبادا چیزی بدی برای او پیش بیاید و یا میترسد که چیزی خوبی را که دارد از دستش برود.

رجا عبارت است از تعلق قلب بحصول امر محبوبی در آینده.

خوف زائیده از علم و معرفت سالک است در حالیکه رجا زائیده از حال محبت او است.

حال خوف

سالک هر چه بیشتر بخدا عارف شود ترسش از خدا بیشتر خواهد بود زیرا حال خوف متولد از معرفت است.

البته «خوف» از معانی متعلق بآینده است زیرا واضح است که ترس یا از پیش آمدن مکروه است و یا ترس از فوت شدن چیزی محبوبی و در هر دو حال راجع بچیزی است که در آینده ممکن است واقع شود.

حاصل تقریر صوفیه در موضوع «حال خوف» این است که خوف نتیجه علم و معرفت سالک است و در قرآن میفرماید: «انما يخش الله من عباده العلماء». و نیز بیغمبر فرموده: «رأس الحكمة مخافة الله».

غزالی در کتاب «کیمیای سعادت»^۱ میگوید: «بدانکه اول مقامات دین یقین و معرفت است پس از معرفت خوف خیزد و از خوف زهد و صبر و توبه خیزد و از زهد و توبه صدق و اخلاص و مواظبت بر ذکر و فکر بردوام پدید آید و از آن انس و محبت خیزد و این نهایت مقامات است و رضا و تقویض و شوق این همه خود تبع محبت است پس کیمیای سعادت بعد از یقین و معرفت خوف است و هر چه بعد از آن است بی آن راست نیاید».

خوف را سه درجه است یکی خوف عامه که از سطوت خداوند میترسند نه از روی معرفت صحیح و این قسم خوف شبیه بخوف کودک است خوف قوی و بجد افراط نیز مذموم است زیرا ترس از درجه معینی که گذشت منجر بنا امیدی و یاس میشود. خوف محدود و پستندیده خوف معتدل است که هم از معاصی باز میدارد و هم بر طاعت تحریض میکند.

اساساً خوف کمال محسوب نیست و فقط معدل رجا است و تنها فائده‌اش همین است والا عارف کامل از خوف و رجا بی نیاز است زیرا خوف و رجا شأن کسی است که از پایان کار بی خبر است درحالیکه عارف از راه و رسم منزلها باخبر است و از خوف و رجا فراغت دارد مولانا جلال الدین رومی در مثنوی^۲ میگوید:

هست زاهد را غم پایان کار	تا چه باشد حال او روز شمار
عارفان ز آغاز گشته هوشمند	از غم و احوال آخر فارغند
بود عارف را غم خوف و رجا	سابقه دانیش خورد آن هر دو را

عارف است او باز رست از خوف و بیم
 بود او را بیم و امید از خدا
 های و هورا کرد تیغ حق دو نیم
 خوف فانی شد عیان شد آن رجا
 نور گشت و تابع خورشید شد
 خوف طی شد جملگی امید شد

حال رجا

هر که در آینده انتظار نیکوئی داشته باشد صاحب رجا و امیدوار است بعقیده صوفیه عبادت خداوند بامید فضل و کرم او بهتر است از عبادت بهراس از عقوبت زیرا از امید محبت حاصل میشود و بطوریکه سابقاً گفته شد محبت از عالیترین مقامات سالک است ابونصر سراج در کتاب اللمع میگوید رجا بر سه قسم است رجا در صواب رجا در وسعت رحمت خداوند و رجاء فی الله رجا در صواب و رجا در فضل و رحمت الهی شأن بنده فرمانبردار است. اما رجا در عارف و اصل « رجاء فی الله » است که از خدا جز خدا تمنی ندارد بقول شیخ سعدی

خلاف طریقت بود کاولیا تمنی کنند از خدا جز خدا .

نومیدی از حالات بسیار مذموم است و رجاء توأم با خوف سالک را راهبر بجاده اعتدال است مولانا رومی در دفتر سوم مثنوی^۱ میگوید :

انبیا گفتند نومیدی بد است فضل و رحمت های باری بی حد است
 از چنین محسن نشاید نا امید دست در فتراک این رحمت زبید
 ای بسا کارا که اول صعب گشت بعد از آن بگشاده شد سختی گذشت
 بعد نومیدی بسی امید ها است از پس ظلمت بسی خورشید ها است

اینکه بعضی از گفته های بزرگان صوفیه را در موضوع خوف و رجا در این جا نقل میکنیم تا موضوع بیشتر روشن شود شقیق بلخی گفته^۲ : « اصل طاعت خوف است

۱- چاپ علاءالدوله صفحه ۱۶۹

۲- تذکرة الاولیا ج ۱ ذکر شقیق بلخی

ورجا و محبت « علامت خوف ترك محارم است و علامت رجا طاعت دایم است و علامت محبت شوق و انابت لازم است « هر که با او سه چیز نبود از دوزخ نجات نیابد امن و خوف و اضطرار « بنده خایف آن است که او را خوفی است در آنچه گذشت از حیات تا چون گذشت و خوفی است که نمیداند تا بعد از این چه خواهد بود .

حارث محاسبی گفته^۱ : « خوف آن است که البته يك حرکت نتواند کرد که نه گمان او چنان بود که من بدین حرکت مأخوذ خواهم بود در آخرت .

ابو سلیمان دارانی گفته^۲ : « نقل است که صالح عبدالکریم گفت رجا و خوف در دل دو نور است با او گفتند که از این هر دو کدام روشن تر گفت رجا این سخن را بپو سلیمان رسانیدند گفت سبحان الله این چگونه سخنی است که ما دیده ایم که از خوف تقوی و صوم و صلوة و اعمال دیگر میخیزد و از رجا نخیزد پس چگونه رجا روشن تر بود و گفت « من میترسم از آتشی که آن عقوبت خدا است یا میترسم از خدائی که عقوبت او آتش است » و گفت « اصل همه چیزها درد دنیا و آخرت خوف است از حق تعالی هر گاه که رجا بر خوف غالب آید دل فساد یابد و هر گاه که خوف در دل دایم بود خشوع بر دل ظاهر گردد و اگر دایم نگردد و گاه گاه بر دل خوفی میگذرد هرگز دل را خشوع حاصل نیاید » و گفت « هرگز از دلی خوف جدا نشود که نه آن دل خراب گردد و يك روز احمد خواری را گفت چون مردمان را ببینی که برجا عمل میکنند اگر توانی که تو بر خوف عمل کنی بکن لقمان پسر خود را گفت بترس از خدای ترسیدنی که در او نا امید نشوی از رحمت او و امید دار بخدا امید داشتنی که در او ایمن نباشی از مکر او » و گفت « چون دل خود را در شوق اندازی بعد از آن در خوف انداز تا آن شوق را خوف از راه بر گیرد یعنی تو این ساعت بخوف محتاج تری از آنکه بشوق .

۱- تذکرة الاولیا ج ۱ ذکر حارث محاسبی .

۲- تذکرة الاولیا ج ۱ ذکر ابو سلیمان دارانی .

سهل بن عبدالله تستری گفته^۱: «خوف تر است و رجا ماده و فرزند هر دو ایمان است» و گفت «در هر دل که کبر بود خوف و رجا در آن قرار نگیرد» و گفت «خوف دور بودن است از نواهی و رجا شتافتن است بآداء اوامر و علم رجا درست نیاید الاخایف را» و گفت «بلندترین مقام خوف آن است که بنده خایف بود تا در علم خدای تقدیر او بر چه رفته است مردی دعوی خوف میکرد گفت در سر تو بیرون از خوف قطعیت هیچ خوف هست گفت هست تو خدای را نشناخته و از قطعیت او ترسیده». احمد بن عاصم انطاکی گفته^۲: «گفتند خوف و رجا چیست و علامت هر دو کدام است» گفت علامت خوف گریز است و علامت رجا طلب است هر که صاحب رجا است و طلب ندارد او دروغ زن است و هر که صاحب خوف است و گریز ندارد کذاب است» و گفت «راجی ترین مردمان بنجات کسی را دیدم که ترسناک تر بود بر نفس خویش که نباید که نجات نیابد و ترسناک تر خلق بهلاک کسی را یافتم که ایمن تر بود بر نفس خود». عبدالله خبیق گفته^۳: «نافع ترین خوفها آن بود که ترا از معصیت باز دارد و نافع ترین امیدها آن بود که کار بر تو آسان گرداند» و گفت «رجا سه گونه است مردی بود که نیکی کند و امید دارد که قبول کنند و یکی بود زشتی کند و توبه کند و امید دارد که بیمارزند و یکی رجاء کاذب بود که پیوسته گناه میکند و امید میدارد که خدا او را بیمارزد».

حال شوق و حال انس

بطوریکه سابقاً گفته شد محبت بخدا مقامی بسیار عالی بلکه منظور نهائی و مطلوب کامل سالک است و همه مقامات و احوال از قبیل توبه و زهد و ورع و صبر و شکر و خوف و امثال آن مقدمه محبت است و بعضی احوال هم تبع محبت است باین معنی که چون در سالک حال محبت پیدا شد باقی احوال تبع و ثمره محبت است از قبیل شوق و انس.

- ۱- تذکرة الاولیا ج ۱ ذکر سهل بن عبدالله تستری.
- ۲- تذکرة الاولیا ج ۲ ذکر احمد بن عاصم انطاکی
- ۳- تذکرة الاولیا ج ۲ ذکر عبدالله خبیق

بسیاری از متکلمین و متشرعین گفته‌اند که مقصود از محبت خدا مواظبت بطاعت خدا است و حقیقت محبت جز باجنس خود محال است^۱ و البته چون محبت را انکار کنند انس و شوق و سایر لوازم و توابع محبت را نیز انکار کنند در حالیکه صوفیه محبت و دوستی خدا را غایت قصوای سلوک و مقصود از همه مقدمات شمرده و جز خدا هیچ چیز را مستحق محبت نمی‌شمارند.^۲

غزالی در جزء چهارم از کتاب احیاء العلوم می‌گوید حب خدا فرض است و چگونه ممکن است چیزی که وجود نداشته باشد بر بنده فرض و واجب شود و چگونه ممکن است که محبت به «طاعت» تفسیر شود در حالیکه طاعت تبع حب و ثمره آن است بنا بر این ناگزیر باید حب تقدم داشته باشد و از تحقق محبت انسان بمحبوب خود اطاعت کند.

عارف مجذوب به محبت خدا البته نسبت بخدا شوق دارد زیرا شوق يك نوع طلب شدید و هیجان قلبی است برای وصول بمحبوب^۳ انس نیز از تبع محبت و آثار آن است و عبارت است از استبشار قلب و فرح آن بمطالعه جمال محبوب.

۱- ابوالفرج عبدالرحمن بن الجوزی از نقباء و علمای حنبلی خشک قرن ششم در کتاب «نقد العلم والعلماء او تلبیس ابلیس» در «نقد مسالك الصوفیة» می‌گوید که عارف مشهور ابوالحسن نوری می‌گفته که من عاشق خدا هستم و خدا عاشق من زیرا در قرآن فرموده «یحبهم و یحبونه» و عشق همان محبت است آنگاه ابن الجوزی در رد قول ابوالحسن نوری می‌گوید: «و هذا جهل من ثلاثة اوجه احدها من حيث الاسم فان العشق عند اهل اللغة لا یكون الا لما ینکح و الثانی ان صفات الله عز و جل منقولة فهو یحب و لا یقال یعشق و یحب و لا یقال یعشق کما یقال یعلم و لا یقال یعرف و الثالث من این له ان الله تعالی یحبه فهذه دعوی بلا دلیل وقد قال النبی من قال: انی فی الجنة فهو فی النار» (تلبیس ابلیس صفحه ۱۸۱ چاپ مصر).

۲- رجوع شود به «کیمیای سعادت» غزالی صفحه ۳۹۶ چاپ هندوستان.

۳- سید شریف جرجانی در کتاب «التعریفات» در تعریف شوق می‌گوید: «الشوق:

نزاع القلب الی لقاء المحبوب» ابو نصر سراج در کتاب اللمع در باب شوق از پیغمبر روایت می‌کند که در دعا می‌فرموده است: «استلک لذة النظر الی وجهک والشوق الی لقاءک».

ابو نصر سراج در کتاب اللمع میگوید انس بخداوند عبارت است از اعتماد بر او و سکون خاطر و استعانت از خدا اینک بعضی از گفته های عرفای معروف و مشهور را راجع به « شوق » و « انس » از کتاب تذکرة الاولیاء عطار الثقات نموده در این جا ثبت میکنیم تا موضوع روشن شود :

یحیی معاذ رازی میگوید : « علامت شوق آن است که جوارح از شهوات نگاهداری و علامت شوق بخدای دوستی حیات است با راحت بهم یعنی چون حیات بود ورنج نبود که بسوزاند شوقش زیادت شود » .

احمد بن عاصم انطاکی میگوید : « یکی از او پرسید که تو مشتاق خدائی گفت نه گفت چرا گفت بجهت آنکه شوق به غایب بود اما چون غایب حاضر بود کجا شوق بود » .
بو عثمان حیری گفته : « شوق ثمره محبت بود هر که خدا را دوست دارد آرزو مند خدای و لقاء خدای بود » و گفت « بقدر آنکه بدل بنده از خدای تمالی سروری رسد بنده را اشتیاق پدید آید بدو » .

ابن عطا میگوید : « زندگی محب ببذل است و زندگی مشتاق باشک و زندگی عارف بذکر و زندگی موحد بزبان » .

و نیز او گفته : « پرسیدند از شوق گفت سوختن دل بود و پاره شدن جگر و زبانه زدن آتش در وی گفتند شوق برتر بود یا محبت گفت محبت زیرا که شوق از او خیزد » .

یوسف اسباط گفته است : « محو نگر داند شهوات را از دل مگر خوفی که مرد را برانگیزاند بی اختیار و یا شوقی که مرد را بی آرام کند » .

و نیز او گفته : « شوق را علامت است دوست داشتن مرگ در وقت راحت در دنیا و دشمن داشتن حیات در وقت نشر آلاء حق و در طرب آمدن در وقت تفکر خاصه در ساعتی که نظر تو بر حق بود » .

ابراہیم خواص «برسینہ خویش میزد و میگفت واشو قاہ بکسی کہ مرا دید
ومن اورا ندیدم».

شبلی میگفته: «ہیبت گدازندہ دالہا است و محبت گدازندہ جانہا و شوق گدازندہ نفسہا».
شیخ ابوالحسن الصایغ گفته: «اہل محبت بر آتش شوق کہ بمحبوب دارند تنعم
میکنند بیشتر و خوشتر از تنعم اہل بہشت».

حارث محاسبی گفته: «علامت انس بحق وحشت است از خلق و گریز است
از ہر چہ خلق در آن است و منفرد شدن بحلاوت ذکر حق تعالی بر قدر آنکہ انس
حق در دل جای میگردد بعد از آن انس بمخلوقات از دل رخت برمیکرد».

سہل بن عبداللہ تستری گفته: «پرسیدند از انس گفت انس آن است کہ اندامہا
انس گیرد بعقل و عقل انس گیرد بعلم و علم انس گیرد بہ بندہ و بندہ انس گیرد بخدای».
و نیز از او پرسیدند: «عاصیان را انس بود گفت نہ و نہ ہر کہ اندیشہ معصیت کند».
یوسف بن الحسنین گفته: «علامت شناخت انس آن است کہ دور باشد از ہر چہ
قاطع او آید از ذکر دوست».

جنید بغدادی گفته: «اہل انس در خلوت و مناجات چیزہا گویند کہ بمنز دیک
عام کفر نماید اگر عام آن را بشنوند ایشان را تکفیر کنند و ایشان در احوال خویش
بر آن مزید یابند و ہر چہ گویند ایشان را احتمال کنند و لایق ایشان این بود».

بو عثمان حیری گفته: «ہر کہ وحشت غفلت نچشیدہ باشد حلاوت انس نیابد».
ابو محمد روم میگوید: «انس آن است کہ وحشتی در تو پدید آید از ما -
سوی اللہ و از نفس خود نیز» و نیز میگوید: «انس سرور دل است بحلاوت خطاب»
و نیز: «انس خلوت گرفتن است از غیر خدای».

ابن عطا گفته است: «ہر کہ ادب یافته بود بآداب صالحان اورا صلاحیت بساط
کرامت بود ہر کہ ادب یافته بود بآداب صدیقان او را صلاحیت بساط مشاہدہ بود
و ہر کہ ادب یافته بود بآداب انبیا اورا صلاحیت بساط انس بود و انبساط».

و نیز میگوید: معرفت را سه رکن بود هیبت و حیا و انس.

ابوبکر و راقی گفته: «تا از مخلوق نبری و از ایشان وحشت نگیری با انس حق طمع مدار تا دل در اشغال گردان داری طمع فکرت و عبرت مدار و تا سینه از طلب ریاست و مهتری پاک نکنی طمع الهام و حکمت مدار».

احمد مسروق گفته: «دنیا را بو حشت داغ کرده اند تا انس مطیعان خدای بخدای بود نه بدنیا».

شبلی میگوید: «کسی که انس گیرد بدگر کی بود چون کسی که انس او بمذکور بود» و از او پرسیدند انس چیست گفت: «آنکه ترا از خویش وحشت بود» و نیز او گفته: «انس گرفتن بمردم از افلاس است و حرکت زبان بی ذکر خدای و سواس». شیخ ابوبکر واسطی گفته: «هر که خدا را بشناخت منقطع گشت بلکه کنگ شد و هر که بمحل انس نتواند رسید آن که او را وحشت نبود از جمله کون».

شیخ بو عثمان مغربی میگوید: «هر آنکس که انس وی بمعرفت و ذکر خدای تعالی بود مرگ آن انس ویرا ویران نکند بلکه چندان انس و راحت زیادت شود از آنکه اسباب شوریده از میان برخیزد و محبت صرف بماند».

حال اطمینان

در قرآن آیاتی راجع باطمینان قلب وارد شده است از جمله: «یا ایها النفس المطمئنة» و نیز: «الذین آمنوا و تطمئن قلوبهم بذکر الله الا بذکر الله تطمئن القلوب» و نیز در قصه حضرت ابراهیم خلیل که گفت: «رب ارنی کیف تحیی الموتی قال اولم تؤمن قال بلی ولكن لیطمئن قلبی».

اطمینان و آرامش دل ثمره ایمان کامل است ایمان باینکه خداوند یکی است و بازگشت همه باو است و دارای جمیع صفات کمالیه از علم و قدرت و رحم و عنایت و شفقت و حکمت و امثال آن است و او آفریدگار یگانه است و هر چه آفریده چنان

میباید که هست و در عالم امکان بهتر از آنچه هست ممکن نیست و هر چیزی بجای خویش نیکو است اگر چه حکمت آن بر بنده پوشیده باشد. اطمینان حالت اعتماد دل است بر وکیل یعنی بر خداوند که «**نعم المولی و نعم الوکیل**» است اعتماد باینکه چنانکه در خور فضل و کرم خداوندی است آنچه خیر او است و مطابق حکمت الهی است باو خواهد رسید. چون بنده باین مقام برسد دیگر هراسان نگردد بلکه اعتماد تام حاصل کند و قلبش آرام شود و اطمینان بیابد.

ابو نصر سراج در کتاب **لمع** میگوید اطمینان بر سه قسم است یکی اطمینان عامه است که چون بدگر خدا مشغول شوند اطمینان بیابند باینکه خداوند دعای آنها را اجابت خواهد فرمود و روزی آنها را خواهد رسانید و آفات را از آنها دفع خواهد کرد این اشخاص در حال دارای نفس مطمئنه هستند یعنی مطمئنه بایمان و اعتماد. قسم دوم اطمینان خواص است که راضی بقضاء الهی هستند و در بلا صابر اند و حال اخلاص و سکونت خاطر و اعتماد دارند و بر کلام الهی که «**ان الله مع الذین اتقوا و الذین هم محسنون و ان الله مع الصابرين**» دل بسته و بدان امیدوارند.

قسم سوم اطمینان اخص خواص است که در وادی حیرت سرگردان میشوند زیرا اینها در مقام خداوند بطوری مأخوذ به هیبت و عظمت او هستند و بطوری واقفند باینکه خداوند «**لا یدرك**» و مصداق «**ولیس کمثله شیئی**» و «**ولم یکن له کفو احد**» است که سکونت قلب ندارند بلکه در عطش تمنی واقع اند و «**رب زدنی فیک تحیرا**» میسر آیند.

شیخ عطار در مقاله **چهل وسوم منطق الطیر** در بیان این حال یعنی حیرت میگوید:

بعد از آن وادی حیرت آیدت	کار دایم درد و حسرت آیدت
هر نفس اینجا چو تیغی باشدت	هر دمی اینجا دریغی باشدت
آه باشد درد باشد سوز هم	روز و شب باشد نه شب نه روز هم
از بن هر موی آنکس نه بتیغ	میچکد خون مینگار دای دریغ

از آنکه ایستاد در پای دریا از این

بند گشتی می تا خویش بر آیدم

درینج و درده که غافل از کار خویش

میان نشد که چرا آمدم رقیتم

آمد آید در عشق بهال حیرت آمد

س تا قدم و خود حلقه

آواز سوال حیرت آمد

از هر طرفی که گوش کردم

که در آن آینه صاحب نظران حیران

وصل خویش پیش بر آمده نرسد

کسی صد هزار منزلت پیش است در بنایت

این راه را بهایت صورت گشت توان نیست

ز بهار از این بیان وین راه بی بهایت

از هر طرف که رفتم جز و حشتم بفرود

از گوشت و پیرای ای ای کوی هدایت

در این شب سهم گم گشت راه مقصود

حافظ میانه ما بد :

هم دلی در عشق دارم هم تویی

لیکن از عشقم ندارم آگاهی

بی مسلمانم نه کافر بی چشم

عاشقم اما ندانم بر کتم

دین ندانم هم ندانم نیز من

گویند اصلاً می ندانم چشم من

هر دوئی یا تو نه یا نه توئی

فانی یا باقی یا هر دوئی

بر کناری یا بهایی یا عیان

در مشای یا بروی از میان

که باند عالمی بستی بستی

گر بند گزیند هستی یا نه

هم کرده از او نیز هم

هر که زد تو حید بر خائش رفتم

بیخبر از بود خود و ز کائنات

کم بود در راه حیرت معصوم و مات

در تضرع مانده و گم کرده راه

در حیران چون رسد این خانگاه

در تضرع سوخته از درد این

آتش افروخته باشد مرد این

وجود ما معمائی است حافظ که تحقیقش فسون است و فسانه

اگر نه دایره عشق راه بر بستی
چو نقطه حافظ سر گشته در میان بودی
و همین حال حیرت است که بالاخره منجر بحال «مشاهده» میشود.

ذکر

از چیزهایی که در بین جمیع فرق صوفیه مقبول و مورد توجه بوده و افضل عبادات و اشرف معاملات شمرده شده است ذکر است. ذکر عبارت است از زبان آوردن نام خدا و تفکر در او. بعقیده غزالی همه عبادات برای حصول همین نتیجه است که ذکر خداوند باشد چنانکه در کیمیای سعادت در اصل نهم میگوید: «بدانکه لباب و مقصود همه عبادات یاد کردن حق تعالی است که عماد مسلمانی نماز است و مقصود وی ذکر حق تعالی است چنانکه گفت ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنکر و لذکر الله اکبر و قرآن خواندن فاضلترین عبادات است بسبب آنکه سخن حق تعالی است که مذکر است و هر چه در آن است همه سبب تازه گردانیدن ذکر حق تعالی است و مقصود از روزه کسر شهوات است تا چون دل از زحمت شهوات خلاص یابد صافی گردد و قرارگاه ذکر شود که چون دل بشهوات آکنده بود ذکر از وی ممکن نشود و در وی اثر نکند و مقصود از حج که زیارت خانه خدا است ذکر خداوند خانه است و تهیج شوق بلقای وی پس سر و لباب همه عبادات ذکر است بلکه اصل مسلمانی کلمه لا اله الا الله است و این عین ذکر است و همه عبادات دیگر تأکید این ذکر است و یاد کردن حق تعالی ترا نمره ذکر تو است و چه نمره بود بزرگتر ازین و برای این گفت فاذا کرونی اذکرکم مرا یاد کنید تا من شما را یاد کنم و این یاد کرد بر دوام میباید و اگر بر دوام نبود در بیشتر احوال باید که فلاح در این بسته است و برای این گفت واذکر والله کثیراً لعلکم تفلاحون میگوید اگر امید فلاح دارید کلید آن ذکر بسیار

است نه اندك و در بیشتر احوال نه کمتر و برای این گفت الذین ینذكرون الله قیاماً و قعوداً و علی جنوبهم نماز این قوم کرد که ایشان ایستاده و نشسته و خفته در هیچ حال غافل نباشند و گفت و اذکر ربك فی نفسك تضرعاً و خیفه و دون الجهر من القول بالغدو والآصال ولا تکن من الغافلین» .

صوفیه بموضوع ذکر اهمیت بسیار داده‌اند و شروط بسیاری قائل شده‌اند و دلیل اهمیت دادن باین موضوع است که از بهترین راههای تاثیر در قوای فکری و عقلی و تلقین بنفس و ذهنی ساختن و ایجاد ملکه توجیه کامل و جمع قوای نفسی در آنچه مقصود از سیر مقامات و احوال است ذکر بسالک اطمینان میدهد و یقین بوجود می‌آورد و او را برای «حال مشاهده» که نهایت احوال و مقصود و مطلوب نهائی سالک است آماده و مستعد می‌سازد .

از جمله شروط ذکر صوفیه آن است که ذاکر با تلفظ ذکر مثلاً «الله» یا «حق» یا «هو» و یا جمله «سبحان الله» یا «لا اله الا الله» و امثال آن جمیع قوای روحی خود را متوجه آن کلمه یا آن جمله بدارد بطوریکه هر چه غیر آن است فراموش کند باین معنی که کلمه یا جمله‌ای را که موضوع ذکر است در مرکز دایره شعور قرار داده به تمامه متوجه بآن باشد و همه چیز دیگر را فراموش کند نه چیزی بشنود و نه چیزی ببیند و نه حس کند و نه ادراک نماید چنین ذکر را صوفی بر نمازهای پنج گانه ترجیح می‌دهد و معتقد است که ذکر با کیفیت مذکور بیشتر او را بخدا نزدیک می‌سازد تا نماز و سایر فرائض .

برای ذکر مراتب و مراحل نام برده‌اند و برای هر مرتبه از ذکر خصوصیتی وصف کرده‌اند اول مرتبه ذکر ذکر عام است و آن ذکر است که فائده آن دور ساختن غفلت است و همچنین سالک غفلت را از خود دور سازد و او بزبان ساکت باشد

۱- گاهی کلمه دیگری غیر از اسماء الله بوده است چنانکه عطار میگوید شیخ ابوالقاسم گرگانی مدتی ذکر خود را کلمه «او بس» قرار داده بوده است (تذکره الاولیاء ج ۱ صفحه ۲۳)

ذاکر است مرتبه دوم ذکر خاص است که ذاکر در این مقام حجاب عقل و تمیز را دریده و بانعام قلب متوجه خداوند است مرتبه سوم ذکر اخص است که مرحله فناى ذاکر است که ذاکر از خود فانی و بحق باقی است و مصداق این بیت است که :

فلما اضاء الصبح اصبح عارفاً بانك مذکور و ذکر ذاکر

غزالی در کیمیای سعادت^۱ « ذکر » را به چهار درجه قسمت کرده است و میگوید :
 « بدانکه ذکر را چهار درجه است اول آنکه بر زبان بود و دل از آن غافل باشد و اثر این ضعیف بود لیکن از اثری خالی نبود چه زبانی را که بخدمت مشغول گردد فضل بود بر زبانی که به بیهوده مشغول بود یا معطل بگذارد دوم آنکه در دل بود لیکن متمکن نبود و قرار نگرفته باشد و چنان بود که دل را بتکلف بآن باید داشت تا اگر این جهد و تکلف نباشد دل بطبع خود باز گردد از غفلت و حدیث نفس سوم آنکه قرار گرفته باشد در دل و مستولی و متمکن شده چنانکه بتکلف او را با کاری دیگر توان برد و این عظیم بود چهارم آنکه مستولی بر دل مذکور بود و آن حق تعالی است نه ذکر که فرق بود میان آنکه همگی دل او مذکور را دوست دارد و میان آنکه ذکر را دوست دارد بلکه کمال آنست که ذکر و آگاهی ذکر از دل برود و مذکور بماند^۲ .

بطوریکه در آداب ذکر نوشته اند ذکر یا « جلی » است یعنی بزبان آورده میشود و یا « خفی » است یعنی بزبان آورده نمیشود ولی چنانکه از گفته های صوفیه که ذیل^۳ نقل خواهیم کرد برمی آید بهترین ذکرها آن است که زبان و دل هر دو بآن مشغول

۱- اصل نهم در ذکر حق تعالی صفحه ۹۳ چاپ هندوستان .

۲- شیخ عطار در تذکرة الاولیا در حالات جنید نوشته : « نقل است که از مریدی ترك ادبی مکرر در وجود آمد سفر کرد و بمجلس شو نیزیه بنشسته جنید را روزی گذر یا آنجا افتاد در وی نگر بست آن مرید در حال از هیبت شیخ بیفتاد و سرش بشکست و خون روان شد و از هر قطره نفس الله بدید می آمد جنید گفت جلوه گری میکنی یعنی بمقام ذکر رسیدم که همه کودکان باتو در ذکر برابر اند مرد میباید که بمذکور رسد . »

است نه اندك و در بیشتر احوال نه كمتر و برای این گفت الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً و على جنوبهم ثنابراین قوم کرد که ایشان ایستاده و نشسته و خفته در هیچ حال غافل نباشند و گفت و اذکر ربك في نفسك تضرعاً و خيفة و دون الجهر من القول بالغدو والآصال ولا تكن من الغافلين» .

صوفیه بموضوع ذکر اهمیت بسیار داده‌اند و شروط بسیاری قائل شده‌اند و دلیل اهمیت دادن باین موضوع است که از بهترین راههای تأثیر در قوای فکری و عقلی و تلقین بنفس و ذهنی ساختن و ایجاد ملکه توجّه کامل و جمع قوای نفسی در آنچه مقصود از سیر مقامات و احوال است ذکر بسالك اطمینان میدهد و یقین بوجود می‌آورد و او را برای «حال مشاهده» که نهایت احوال و مقصود و مطلوب نهائی سالك است آماده و مستعدّ می‌سازد .

از جمله شروط ذکر صوفیه آن است که ذاکر با تلفظ ذکر مثلاً «الله» یا «حق» یا «هو» و یا جمله «سبحان الله» یا «لا اله الا الله» و امثال آن^۱ جمیع قوای روحی خود را متوجّه آن کلمه یا آن جمله بدارد بطوریکه هر چه غیر آن است فراموش کند باین معنی که کلمه یا جمله‌ئی را که موضوع ذکر است در مرکز دایره شعور قرار داده بتمامه متوجّه بآن باشد و همه چیز دیگر را فراموش کند نه چیزی بشنود و نه چیزی ببیند و نه حس کند و نه ادراک نماید چنین ذکر را صوفی بر نمازهای پنج‌گانه ترجیح مینهد و معتقد است که ذکر با کیفیت مذکور بیشتر او را بخدا نزدیک می‌سازد تا نماز و سائر فرائض .

برای ذکر مراتب و مراحل نام برده‌اند و برای هر مرتبه از ذکر خصوصیات و صف کرده‌اند اول مرتبه ذکر ذکر عام است و آن ذکر است که فائده آن دور ساختن غفلت است و همیشه سالك غفلت را از خود دور سازد ولو بزبان ساکت باشد

۱- گاهی کلمه دیگری غیر از اسماء الله بوده است چنانکه عطار میگوید شیخ ابوالقاسم کرکائی مدتی ذکر خود را کلمه «اویس» قرار داده بوده است (تذکره الاولیاء ج ۱ صفحه ۲۳)

اسباب و علل از میان برداشته شده و عنایت او عطای محض است تنها چیزی که میتوان گفت این است که سالک با مجاهده و طلب خود را بفضل و عطای آسمانی عرضه داشته است .

راجع بذکر و ورد و توجه کاملی که شرط آن است چیزها نوشته و راهها نشان داده‌اند و از رفتار عرفای بزرگ که زندگی آنها سر مشق اهل سلوک است داستانها نقل کرده‌اند .

شیخ فرید الدین عطار در تذکرة الاولیا در شرح حال شبلی نوشته که « نقل است شبلی سردابه داشتی در آنجا همی شدی و آغوشی چوب با خود بردی و هر گاه که غفلتی بدل او در آمدی خوبشتم بدان چوب همی زدی و گاه بودی که همه چوبها که بشکستی دست و پای خود بر دیوار همی زدی » « نقل است که يك بار در خلوت بود کسی در نزد گفت در آی ای کسی که اگر همه ابوبکر صدیقی و در نیائی دوستر دارم و گفت عمری است تا میخوام که با خداوند خویش خلوتی دارم که شبلی در آن خلوت در میانه نبود » .

ابو سلیمان دارانی گفته « معرفت بخاموشی نزدیکتر است که بسخن گفتن و دل مؤمن روشن است بذکر او و ذکر او غذاء او است و انس راحت او » .

مولانا جلال الدین رومی در دفتر ششم مثنوی در معنی حدیث « لیس للماضین هم الموت وانما لهم حسرة الفوت » میگوید :

این قدر گفتیم باقی فکر کن	فکر اگر جامد بود رو ذکر کن
ذکر آرد فکر را در اهتزاز	ذکر را خورشید این افسرده ساز
اصل خود جذبه است لیک ابخواجه تاش	کار کن موقوف آن جذبه مباش
زانکه ترك کار چون نازی بود	نازکی در خورد جانبازی بود

و نیز در دفتر سوم در بیان «امر کردن حق تعالی بموسی که بدهانی خوان مرا که بدان دهان گناه نکرده باشی» میگوید :

ذکر حق پاک است و چون پاکی رسید
رخت بر بندد برون آید پلید
میگریزد ضد ها از ضد ها
شب گریزد چون بر افروزد ضیا
چون بر آمد نام پاک اندر دهان
نه پلیدی ماند و نی آن دهان
و در دنباله آن در بیان آنکه «الله گفتن نیازمند عین لبیک گفتن حق است» میگوید :

آن یکی الله میگفتی شبی
تا که شیرین گردد از ذکرش لپی
گفت شیطانش خمش ای سخت رو
چند کوئی آخر ای بسیار گو
این همه الله گفتی از عتو
خود یکی الله را لبیک گو
می نیاید یک جواب از پیش تخت
چند الله میزنی با روی سخت
او شکسته دل شد و بنهاد سر
دید در خواب او خضر را در خضر
گفت هین از ذکر چون و اماندهئی
چون پشیمانی از آن کش خواندهئی
گفت لبیکم نمیآید جواب
زبان همی ترسم که باشم رد باب
گفت خضرش که خدا گفت این بمن
که برو با او بگو ای ممتحن
نی که آن الله تو لبیک ما است
نه که من مشغول ذکر ت کرده ام
جذب ما بود و کشاد آن پای تو
چراغ و چاره جوئیهای تو
زیر هر یارب تو لبیک ها است
نرس و عشق تو کمند لطف ما است
زانکه یارب گفتنش دستور نیست
جان جاهل زین دعا جز دور نیست
تا ننالد با خدا وقت گزند
بر دهان و بر دلش قفل است و بند

و نیز در دفتر ششم در حکایت امرؤ القیس بمناسبتی میگوید که زلیخا بحدی از نام

یوسف لذت میبرد که نام هر چیزی را یوسف کرده^۱ بود آنگاه میگوید :

عام میخوانند هر دم یاک	این عمل نبود چو نبود عشق یاک
آنچه عیسی کرده بود از نام تو	میشدی پیدا و را از نام هو
چونکه با حق متصل گردید جان	ذکر آن این است و ذکر این است آن
خالی از خود بود پراز عشق دوست	پس ز کوزه آن تراود کاندراو است

حال مشاهده

آنچه از مقامات و احوال ذکر شد همه مقدمه است برای وصول بمقام عالی « مشاهده » و البته تأثیر آن همه مراقبت و ترویض نفس و پرداختن بصفای درون و تمرین های اخلاقی و تصرف در نفس و تحت تلقین مرشد کار آزموده واقع شدن و القاء بنفس از نظر علم معرفه النفس واضح است و حاصل آن است که زمینه قابل و مستعدی در سالک ایجاد میشود که کاملاً مناسب و ملائم با ظهور حالت روحانی خاصی است که باصطلاح صوفیه به « مشاهده » و « رؤیت باچشم و قلب » و امثال آن تعبیر میشود .

اصطلاحات صوفیه مثل اصطلاحات علوم مادی ثابت نیست و بکار بردن لغات و تعبیرات در بین نویسندگان صوفی برباط متوال نیست از جمله در موضوع « حال مشاهده » تعبیرات بسیار متنوع است که ما تا آن پایه که برای روشن ساختن موضوع

نام جمله چیز یوسف کرده بود
محرمان را سر آن معلوم کرد
قصد او و خواه او یوسف بدی
می شدی سرمدت و سیر از جام او
نام یوسف شربت باطن شدی
درد او در حال گشتی سودمند
این کتد در عشق نام دوست این

۱- آن زلیخا از سپندان تا بعود
نام او در نامها مکتوم کرد
صد هزاران نام اگر برهم زدی
گرسنه بودی چو گفتی نام او
تشنگیش از نام او ساکن شدی
ور بدی دردیش زان نام بلند
وقت سرما بودی او را بوستین

لازم است در اینجا بشرح آن میپردازیم. در طی «حال مشاهده» است که برای عارف حالاتی پیش می آید که بالغات «اشراق» و «جذبه» و «بیخودی» و «فنا» باید آنرا وصف کرد. بطوریکه در «حال طمانینه» و مخصوصاً طمانینه خواص گفته شد گاهی برای سالک حیرت مخصوصی پیدامیشود که طالب باسرگردانی و تحیر و انقلاب رو بنور الهی پیش میرود و فی المثل در حکم مسافری که از مارییچها و درهها و پست و بلندیهای کوهی بالا رفته و از مهالک و یرنگاها و گاهی راههای ظلمانی گذشته باشد و ناگهان چشمش با شعله آفتاب درخشانی بیفتد معلوم است که در ابتدای این تغییر ناگهان چگونه دچار اندهانش میشود و بواسطه عدم انس و اعتیاد بنور چشمش خیره میگردد حتی مجبور میشود که چشم برهم گذارد و روی خود را مخفی سازد ولی اندک اندک باروشنائی آشنا شده و بچشم دل بمشاهده جمال الهی مأنوس میشود.

خداوند در قرآن در سورة نور بنور زمین و آسمان وصف شده است: «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نَوْرٍ كَمُشْكُوَةٍ فِيهَا مُصْبَاحٌ الْمُصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ - الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهُ كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مَبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيئُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نَوْرٌ عَلَى نَوْرٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَ يُضْرَبُ اللَّهُ الْإِمثالُ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ».

البته این نور با چشم سردیده نمیشود بلکه فقط با چشم دل میتوان آنرا دید.

دیدن با چشم دل عبارت از این است که قلب بنور یقین حقیقتی را که در عالم

غیب مخفی است ببیند و بقول هاتف:

چشم دل باز کن که جان بینی آنچه نا دیدنی است آن بینی

و این است مقصود از بیانی که بحضرت علی بن ابی طالب نسبت داده شده است که پرسیدند آیا خدا را می بینی؟ جواب فرمود لا اعبد رباً لم اره^۱.

این نور یقین که بوسیله آن قلب خدا را می بیند خود شعاعی است از نور الهی

۱- احادیث دیگری از پیغمبر روایت شده از جمله ابن حدیث: «اعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فإنه يراك». و نیز حدیث نبوی دیگری هست که خداوند به داود نبی فرموده: «يا داود اقدرى ما معرفتى قال لا قال حياة القلب فى مشاهدتى (كشف المحجوب ص ۴۲۷)

که بقلب افکنده شده است و اگر خداوند بفضل خود این روشنائی را بقلب مؤمن نمایا فکند رؤیت او محال بود پس بقول مولانا رومی «آفتاب آمد دلیل آفتاب» و همانطور که بوسیله نور خود آفتاب آفتاب رامیتوان دید باافاضه نور الهی بقلب عارف است که رؤیت جمال الهی و «حال مشاهده» ممکن میشود.

از ابوالحسن نوری پرسیدند: «دلیل چیست بخدای گفت خدای گفتند پس حال عقل چیست گفت عقل عاجزی است و عاجز دلالت نتواند کرد جز برعاجزی که مثل او بود^۱» و نیز او گفته که «هر گاه خداوند خود را از کسی بازپوشد هیچ دلیل و خبر او را باو نرساند^۲»

بعقیده عرفا مقصود از «مشکوة» آیه قرآن که نور خداوند در آن میتابد قلب مؤمن است و عارف و اصل همه سیر و زندگی اش در این نور است باینکه بسطاطمی فرموده: «علم ازل دعوی کردن از کسی درست آید که اول بر خود نور ذات نماید^۳» نوری که بقلب عارف واصل یرومیافکند او را بمعرفت میرساند و قوه دانائی عظیمی باو میبخشد که در اصطلاح صوفیه به «فراست» تعبیر میشود. مثلاً فراست از آنجاست که خداوند میفرماید «و نفخنا فيه من روحنا» زیرا بعقیده غالب بزرگان صوفیه روح انسان قدیم است و جذوهئی است از ذات الوهیت.

بعضی از عرفا گفته اند که فراست نتیجه «علم» و «بصیرت» است اما علم و بصیرتی که خداوند بفضل خود بقلب مخصوصین میافکند و ممکن است به «وحی» تعبیر شود و زبان حال این است که «العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء»

حدیثی است که «اتقوا دراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله» وراجع بفراست

۱- تذکرة الاولیا ج ۲ صفحه ۵۴

۲- نفحات الانس صفحه ۸۰

۳- تذکرة الاولیا ج ۱ صفحه ۱۶۱

قصص بیشماری در کتب صوفیه و تراجم احوال عرفا هست که برای نمونه دو حکایت در این جا نقل میشود .

شیخ عطار در تذکرة الاولیا در شرح حال سهل بن عبدالله نستری میگوید که سهل « يك روز در مسجد نشسته بود کبوتری بیفتاد از کرمان و رنج سهل گفت شاه کرمانی^۱ بمرد چون نگاه کردند همچنان بود » .

و نیز شیخ عطار در تذکرة الاولیا در شرح حال جنید بغدادی نوشته : « چون سخن جنید عظیم شد سری سقطی گفت ترا وعظ باید گفت جنید متردد شد و رغبت نمیکرد و میگفت باوجود شیخ ادب نباشد سخن گفتن تا مصطفی را صلی الله علیه و علی آله وسلم بخواب دید که گفت سخن گوی بامداد برخاست تا پاسری گوید سری را دید بر در ایستاده گفت در بند آن بودی که دیگران بگویند که سخن گوی اکنون باید گفت که سخن ترا سبب نجات عالمی گردانیده اند چون بگفتار مریدان نگفتی و بشفاعت مشایخ بغداد نگفتی و من بگفتم و نگفتی اکنون چون پیغمبر علیه السلام فرمود بیايد گفت جنید اجابت کرد و استغفار کرد سری را گفت توجه دانستی که من پیغامبر را بخواب دیدم سری گفت من خدا را بخواب دیدم فرمود که رسول را فرستادم تا جنید را بگوید تا بر منبر سخن گوید » .

شیخ عطار در شرح حال ابوالحسن نوری نوشته : « از آن نوری گفتند که بنور فراست از اسرار باطن خبر دادی »

مولانا رومی در مجلد دوم مثنوی میگوید :

چشم حس اسب است و نور حق سوار	بی سوار این اسب خود ناید بکار
پس ادب کن اسب را از خوی بد	ورنه پیش شاه باشد اسب رَد
چشم اسب از چشم شه رهبر بود	چشم او بی چشم شه مضطر بود

نور حق بر نور حس را کب شود انگهی جان سوی حق راغب شود

نور حس را نور حق تزیین بود معنی نور علی نور این بود

نور حسی میکشد سوی نری نور حقش میبرد سوی علا

حاصل آنکه باعتقاد صوفیه چون آئینه قلب از رنگار معصیت و افکار فاسده پاک شود نور یقین بر آن بتابد و در چنین قلب صاف و پاک حیل شیاطین ممکن نیست این است که زبان حال عارف تقریباً بدین عبارات گوید است که «اگر از قلب خود نافرمانی کنم از خدا نافرمانی کرده‌ام» و نیز: «رو بقلب خود آر زیرا اسرار الهی را فقط در درون خود خواهی یافت».

از بحث در این موضوع و مجادلاتی که بین متشرعین و بزرگان صوفیه در این مورد پیدا شده صرف نظر میکنیم که آیا تا چه اندازه باطن مرد خدا و قلب و درون او ممکن است هادی و راهبر او شود و تا چه اندازه این عقیده باشرع موافق است آنچه در این مقام باید بنحو اجمال گفته شود این است که بعقیده صوفیه چون آئینه قلب پاک شود نور الهی در آن تابیدن گیرد و بتدریج بر قوت آن نور افزوده شود تا صوفی بمقام مشاهده صفات الهی برسد.

ابوالحسن نوری میگوید: «نوری دیدم در غیب پیوسته در وی نظر میکردم تا وقتی که من همه آن نور شدم» چون این نور فزونی یابد و بالاخره بگفته نوری سالک «همه آن نور شود» جمیع تعینات او از میان میرود و «شخصیت» و «باخبری از خود» بکلی محو میشود زیرا بعقیده عارف عالم امکان عالم «نمود» است نه «بود» یعنی عالم عدم هستی نما است و در حکم سایه‌ئی است و ممکنات همه اظلال و افیاء وجوداند وقتی که نور تابید بدیهی است که سایه از میان میرود و صوفی «تجوهر» پیدا نموده در پرتو ذات فانی میشود. در اصطلاح عرفا این مقام «مقام احسان» نامیده میشود

زیرا سالک که در راه خدا نهایت مجاهده را بعمل آورده مصداق این آیه است که
 «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ» .

مسئله جذبه و شوق و مشاهده و تجوهر و فنای در پر تو ذات از مسائل آشفته‌ئی
 است که با تحلیل منطقی و اصطلاحات علمی نمیتوان آنرا بیان کرد یعنی «حال»
 است نه «قال» و بهتر آن است که در کلمات خود آنها سیر نموده بچگونگی مقصود
 آنها واقف شویم .

سری سقطی میگفته بار خدایا هر عذاب و بلائی که خواهی بمن ده ولی مرا
 بدرد محرومی از مشاهده دیدارت مبتلی مساز زیرا با مشاهده جمال تو هر عذاب و
 هر بلائی را تحمل توانم ولی اگر از مشاهده جمالت محروم مانم نیکی‌های تو هم
 بر من گران است دردناک‌ترین عذاب جهنم محرومی از دیدار تو است و اگر در جهنم
 بگناهکاران ظاهر شوی هیچ گناهکاری یاد بهشت نخواهد کرد «که دیدار حق عزاسمه
 جان را چندان مسرت دهد که از عذاب تن و بلاء کالبد یادش نیایدی و خبر ندادی
 و اندر بهشت هیچ نعمت کاملتر از کشف نیست که اگر آن همه نعمت و صد چندان
 دیگر اندر حق ایشان محصول باشدی و ایشان از خداوند محجوب هلاک از دلها و جانهای
 ایشان بر آیدی پس سنت بار خدای آن است که اندر همه احوال دل دوستان را بخود
 بینا دارد تا همه مشقت و ریاضت و بلاها بشرب آن بتوانند کشید تا دعاشان چنین باشد
 که همه عذابها دوست تر از حجاب تو داریم که چون جمال تو بردل‌های ما مکشوف
 باشد از بلا نیندیشیم» .

در موضوع مشاهده خلاصه اقوال عرفا این است که عارف کامل در هر چیزی
 خدا را می‌بیند و از آن متأثر میشود آثار رؤیت و مشاهده بیشتر از عرفان باید مؤثر
 باشد باین معنی که عارف بهر چیزی بشکرد خواه با فکر و خواه از راهی دیگر باید

بحالی باشد که خدا را در آن چیز روشن ببینند و خدا را در آن چیز روشن تر ببینند تا خود آن چیز را .

و در این موضوع درجات مختلفی هست همچو یری در کتاب کشف المحجوب میگوید :
 « و حقیقت مشاهدت بر دو گونه باشد یکی از صحت یقین و دیگر از غلبه محبت که چون دوست اندر محل محبت بدرجه رسید که کلیت وی همه حدیث دوست گردد جز او را نبینند چنانکه محمد بن واسع گوید ما رأیت شیئاً قط الا و رأیت الله فیهِ ای بصحة اليقین ندیدم هیچ چیز الا که حق تعالی را در آن بدیدم شبلی گوید ما رأیت شیئاً قط الا الله یعنی بغلبات المحبة و غلبان المشاهدة پس یکی فعل بیند و اندر دید فعل بچشم سر فاعل بیند و بچشم سرفعل و یکی را محبت از کل بر باید تا همه فاعل بیند پس طریق این استدلالی بود و از آن آن جذبی معنی آن بود که یکی مستدل بود تا اثبات دلایل حقایق آن بروی عیان کند و یکی مجذوب و ر بوده باشد یعنی حق دلایل و حقایق و برا حجاب آید لان من عرف شیئاً لایهاب غیره و من احب شیئاً لایطالع غیره فترکوا المنازعة مع الله و الاعتراض علیه فی احکامه و افعاله آنکه شناسد با غیر نیار آمد و آنکه دوست دارد غیر نبیند پس بر فعل خصوصیت نکند تا منازع نباشد و بر کردار اعتراض نکند تا متصرف نباشد و خداوند از رسول و معراج وی ما را خبر داد و گفت ما زاغ البصر و ما طفی من شدة الشوق الى الله چشم بهیچ چیز باز نکرد تا آنچه بپایست بدل بدید از ابو یزید پرسیدند که عمر تو چند است گفت چهار سال گفتند این چگونه باشد گفت هفتاد سال است تا در حجاب دنیا ام اما چهار سال است تا و برا می بینم و روز کار حجاب از عمر شمرم ... »

از حکایت ذیل که شیخ عطار در تذکرة الاولیا در شرح حال بایزید بسطامی نوشته درجات مختلف مشاهده روشن میشود :

« نقل است که شیخ گفت اول بار که بخانه (یعنی کعبه) رفتم خانه دیدم

دوم بار که بخانه رفتم خداوند خانه دیدم سوم بار نه خانه دیدم نه خداوند خانه یعنی در حق کم شدم که هیچ نمیدانستم که اگر میدیدم حق میدیدم و دلیل بر این سخن آن است که یکی بدرخانه بایزید شد و آواز داد شیخ گفت کرا میطلبی گفت بایزید را گفت بیچاره بایزید سی سال است تا من بایزید را میطلبم نام و نشان نمیابم این سخن با ذوالنون گفتند گفت خدای برادرم را بایزید بیمارزاد که با جماعتی که در خدای کم شده اند کم شده است.

و نیز بایزید گفته: «چه گوئی در کسی که حجاب او حق است یعنی تا او میداند که حق است حجاب است او میباید که نماند و دانش او نیز نماند تا کشف حقیقی بود^۱».

مقصود بایزید این است که در سفر اول بکعبه در حجاب بودم بنابراین خانه را دیدم ولی خدای کعبه را ندیدم در صورتیکه در سفر دوم خدای کعبه را دیدم یعنی از اثر پی‌بمؤثر بردم و بمقام مشاهده رسیدم بعبارة آخری کعبه را دیدم که بواسطه رب‌الکعبه برپا است اما در سفر سوم بمقام کشف حقیقی واصل شدم که مقام بیخودی و فنا است یعنی شخص من از میان برخاسته بود و جز و بکل پیوسته بود.

انعکاس این افکار در کلمات صوفیه مخصوصاً در اشعار همه جا کم یا بیش نمایان است حتی اضافه بر شعرای صوفی که صرفاً بمنظور بیان مواضع صوفیانه و معانی عرفانی شعر گفته‌اند از قبیل شیخ عطار و جلال‌الدین رومی و بابا کوهی و مغربی در اشعار شعرای عارف مشرب و گاهی شعرای غیر صوفی هم این مضامین دیده میشود.

وما در اینجا از باب نمونه غزل ذیل را از خواجه حافظ نقل میکنیم:

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند و اندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند

۱ - تذکرة الاولیاء ج ۱ صفحه ۱۵۶

۲ - بحث در اینکه آیا خواجه حافظ صوفی است یا نه و مناسبات او با تصوف و عرفان

چگونه است در مجلدات آینده بعمل خواهد آمد.

بیخود از شعله پرتو ذاتم کردند
 چه مبارک سحری بود و چه فرخنده شبی
 بعد از این روی من و آینه وصف جمال
 من اگر کام روا گشتم و خوشدل چه عجب
 هاتف آنروز بمن مرده این دولت داد
 این همه شهد و شکر کز سخنم میریزد
 باده از جام تجلی صفاتم دادند
 آن شب قدر که این تازه براتم دادند
 که در آنجا خبر از جلوه ذاتم دادند
 مستحق بودم و اینها بزکاتم دادند
 که بدان جور و جفا صبر و ثباتم دادند
 اجر صبری است کز آن شاخ نباتم دادند

همت حافظ و انفاس سحر خیزان بود

که ز بند غم ایاتم نجاتم دادند

میتوان گفت که همه تصوف مبتنی بر این عقیده است که تمینات سالک باید از میان
 برود و شخصیت از محو شود و بقول خواجه حافظ که «تو خود حجاب خودی حافظ
 از میان برخیز» خود را از میان بردارد تا بمقام وصل برسد.

ریاضت و تصفیه باطن و عشق و عرفان و ولایت و دیگر افکار اساسی تصوف همه
 از این اصل مهم ناشی شده است.

در کتب صوفیه بعضی اصطلاحات و لغات بکار برده شده که از مترادفات لغات
 «اتصال» و «خلعه» است از قبیل «فنا»^۱ «وجد»^۲ «سماع»^۳ «ذوق»^۴ «شرب»^۵

۱ - «الفناء سقوط الاوصاف المذمومة كما ان البقاء وجود الاوصاف المحمودة والفناء فنا آن
 احمدی ما ذکرنا وهو بکثرة الرياضة والثانی عدم الاحساس بمالم الملك والملكوت وهو بالاستغراق
 فی عظمة الباری ومشاهدة الحق والیه اشار المصایخ بقوله سم الفکر سواد الوجه فی الدارین یعنی الفناء
 فی العالمین» (تعریفات سید شریف جرجانی).

۲ - «ما یصادف القلب ویرد علیه بالتکلف وتصنع وقیل هو بروق تلمع ثم تغمد سريماً»
 (تعریفات).

۳ - «والذوق فی معرفة الله عبارة عن نور عرفانی یقذه الحق بتجليه فی قلوب اولیائه
 یفرقون به بین الحق والباطل من غیر ان یثقلوا ذلك من کتاب او غیره» (تعریفات).

۴ - «الشرب خلوات طاعت و لذت کرامت و راحت انس را این طایفه شرب خوانند
 و هیچ کس کار بی شرب نتواند کرد و چنانکه شرب تن از آب باشد شرب دل از واحات و خلوات دل
 باشد» (کشف المحجوب چاپ ژوکونسکی صفحه ۵۰۷)

« غیبت »^۱ « از خویش رفتن » « بیخودی » « جذبه » و « تجلی »^۲ « سکر »^۳ و « حال »^۴ و امثال آن .

البته بطوریکه نزد اهل لغت واضح است در همه زبانها هیچوقت دو لغت متقاربه المعنی را نمیتوان مترادف یکدیگر شمرد یعنی نمیتوان گفت که کاملاً دارای يك مفهوم و يك معنی هستند بلکه هريك دارای معنی خاصی است و کم یا بیش از لغت دیگری که ما مسامحه آن دو را مترادف یکدیگر می‌شمريم تفاوت دارد و اگر این تفاوت و او بمقدار بسیار کم باشد نمی‌بود آن لغت بوجود نمی‌آمد حاصل آنکه اصطلاحات مذکور کم یا بیش با هم فرق دارند و هريك برای وجهه مخصوصی از حال یا مقام وصول وضع شده است ولی من باب مسامحه ما همه را مترادف می‌شمريم .

تعریف لغات « جذبه » و « وصول » و امثال آن اصولاً بسیار مشکل است و تعریف‌هایی که داده شده هیچ يك حل مشکل نمیکند مثلاً در کتب عرفا تعریف‌هایی

۱ - « الغیبة غیبة القلب عن علم ما یجری من احوال الخلق بل من احوال نفسه بما یرد علیه من الحق اذا عظم الوارد واستولى علیه سلطان الحقيقة فهو حاضر بالحق غائب عن نفسه و عن الخلق و مما یشهد علی هذا قصة النسوة اللاتی قطعن ایدیهن حیث شاهدن یوسف فاذا كانت مشاهدة جمال یوسف مثل هذا فكیف یكون غیبة مشاهدة انوار ذی الجلال » (تعریفات)

۲ - « التجلی تأثیر انوار حق باشد بحکم اقبال بر دل مقلان که بدان شایسته آن شوند که بدل مرحق را ببینند و فرق میان این رؤیت و رؤیت عیان آن بود که متجلی اگر خواهد ببیند و اگر خواهد نبیند یا وقتی بیند و وقتی نبیند باز اهل عیان اندر بهشت اگر خواهند که نبینند نتوانند که نبینند که بر تجلی ستر جایز بود و بر رؤیت حجاب روا نباشد » (کشف المحجوب چاپ ژوکوفسکی صفحه ۵۰) .

۳ - « وعند اهل الحق السكر هو غیبة بوارد قوی و هو یعطى الطرب والا لتذاذ و هو اقوی من الغیبة و اتم منها » (تعریفات)

۴ - « وال حال عند اهل الحق معنی یرد علی القلب من غیر تصنع ولا اجتلاب ولا اكتساب من طرب او حزن او قبض او بسط او هیئة و یزول بظهور صفات النفس سواء یقیه المثل اولاً فاذا دام وصار ملكاً یسمى مقاما فا الاحوال مواهب و المقامات مكاسب والاحوال تأتي من عین الجود و المقامات تحصل ببذل المجهود » (تعریفات) .

شبیه عبارات ذیل دیده میشود از این قبیل که «جذبه^۱ سر» الهی است که خداوند بفضل خویش بمؤمنین حقیقی عطا میفرماید که با عین‌الیقین او را مشاهده کنند» یا آنکه «اشراق آتشی است که در ارض روح مشتعل میشود و سبب اشتعال آن آتش عشق است» بطوریکه اشاره شد علت صعوبت تعریف این است که کیفیات مربوط به «حال» بالغات و تعبیرات بطوریکه شایسته است تعبیر شدنی نیست بقول خواجه حافظ «ای آنکه بمقرر و بیان دم زنی از عشق ما بانو نداریم سخن خیر و سلامت» .

با آنکه بیان احساسات درونی و امور ذهنی کار آسانی نیست دو اصطلاح را ذیلاً اندکی بتفصیل توضیح میدهم یکی «فنا» و دیگری «سماع» .

فنا

اصطلاح فنا بر اطوار و وجهه‌ها و معانی مختلفه اطلاق میشود که مهمترین آنها عبارتند از :

۱- تغییر حال روحی از راه خاموش کردن جمیع هوسها و میلها و اراده‌ها و نهیئات شخصی :

مولانا رومی در مجلد اول مثنوی در حکایت «آمدن رسول قیصر روم بنزد عمر برسات» میگوید :

هر که راهست از هوسها جان پاک زود بیند حضرت و ایوان پاک

۱- مولانا رومی در مثنوی میفرماید :

ذره جذب عنایت برتر است از هزاران کوشش طاعت پرست
چیز آن جاذب نهان اندر نهان در جهان تابیده از دیگر جهان

جنش هر کس بسوی جاذب است جذب صادق نه چو جذب کاذب است

اصل خود جذبه است لیک ای خواجه تاش کار کن موقوف آن جذبه مباش

گر رسد جذبه ز حق ماء معین چاه ناکند بجوشد از زمین

چون محمد پاک شد از نار و دود هر کجا رو کرد وجه الله بود
هر که را باشد زسینه فتح باب او ز هر ذره ببیند آفتاب

ابوسعید خراز از معاصرین ذوالنون مصری و سری سقطی که در طریقت مؤسس
فرقه خاصی است که موضوع آن «فناء و بقاء» است گفته است: «چون بنده بخدای
رجوع کند و تعلق بخدای گیرد و در قرب خدای ساکن شود هم نفس خویش را هم
ما سوی الله را فراموش کند اگر او را گویند تو از کجائی و چه خواهی او را هیچ
جواب خوبتر از آن نباشد که گوید الله^۱»

و نیز او گفته: «حقیقت قرب یا کی دل است از همه چیزها و آرام دل باخدای»
و نیز: «اول توحید فانی شدن همه چیزها است از دل مرد و بخدای بازگشتن
به جملگی^۲».

شبلی در تعریف تصوف میگوید: «فناء ناسوتی است و ظهور لاهوتی^۳».
شیخ عطار در منطق الطیر میگوید:

تا تو هستی در وجود و در عدم کی توانی زد در این منزل قدم
چون نه آن ماند نه این در ره تو را خواب چون میآید ای ابله ترا
نیست شو تا هستی از وی رسد تا تو هستی هست در تو کی رسد
تا نگردي محو خواری و فنا کی رسد اثبات از عز و بقا^۴

۱- تذکرة الاولیاء عطار ج ۲ صفحه ۴۰ و عطار میگوید که ابوسعید خراز کتابی داشته
بنام «کتاب السر» که در آن کتاب عبارت مذکور را آورده است. ابن الجوزی نیز از این کتاب
از قول ابونصر سراج نام میبرد (رجوع شود به تلخیص ابلیس صفحه ۱۸۰ چاپ مصر).

۲- تذکرة الاولیاء ج ۲ صفحه ۴۵ - ۴۴.

۳- تذکرة الاولیاء ج ۲ صفحه ۱۷۵.

۴- مولانا رومی در مجلد پنجم مثنوی در حکایت «آن عاشق که نزد معشوق خدمتها و
وفاداریهای خود را میشمرد و بینوایی خود را شرح میداد و در پایان پرسید که اگر خدمت دیگری
بقیه باورقی در صفحه ۳۷۵

شیخ عطار در شرح حال شیخ ابوبکر واسطی در تذکرة الاولیا آورده است که گفت: «در کارها که نفس تو موافق باشد با دل بر گیرد از آن و هر کاری که در وی خلاف نفس است آنجا دل بنه و قدم استوار کن تا آنرا بخزانة قبول فرستند اگر چه صورت طاعت ندارند او **لک یمدل الله سیاتهم حسنات**».

۲- بیخودی و عدم استشعار بوجود خویش بهبارة آخری بیخبری ذهن از تمام موجودات و مدرکات حسی و اعمال و افکار و احساسات حتی از هستی خود بواسطه جمع شدن همه قوای نفسی در خدا یعنی استغراق در مشاهده صفات الوهیت.

مولانا رومی در مجلد اول مثنوی در قصه پیرچنگی میگوید:

هست هشیاری زیاد ماضی	ماضی و مستقبلت برده خدا
آتش بر زن بهر دو تابکی	پر گره باشی از این هر دو چونی
تا گره بانی بود همراز نیست	همشین آن لب و آواز نیست
راه فانی گشته راهی دیگر است	زانکه هشیاری گناهی دیگر است

هست بگو معشوق جواب داد که این همه کردی ولی آنچه اصل است بجا نیاوردی و آن مردن و فانی شدن است:

آن یکی عاشق به پیش یار خود	میشمرد از خدمت و از کار خود
کز برای تو چنین کردم چنان	تیرها خوردم در این رزم و سان
مال رفت و زور رفت و نام رفت	بر من از عشقت بسی تا کام رفت
آنچه او نوشیده بود از تلخ و درد	در حضور او یکایک میشمرد
بعد گریه گفت اینها رفت لیک	این زمان ارشاد کن تو یار نیک
هر چه فرمائی بجان استاده ام	بر خط تو پای و سر بنهادم
گفت معشوق این همه کردی ولیک	گوش بکشا پهن و اندر یاب نیک
کانچه اصل اصل عشق است و ولا است	آن نکردی آنچه کردی فرعها است
گفت آن عاشق بگو آن اصل چیست	گفت اصلش مردن است و نیستی است
این همه کردی نمودی زنده می	هان بمیر از یار جان بازنده می
گر بمیری زندگی بایی تمام	نام نیکوی تو ماند تا قیام

حال و قالی ازورای حال وقال غرق گشته در جمال ذوالجلال

شیخ عطار در تذکرة الاولیا در شرح حال بایزید بسطامی نوشته :

« و در استغراق چنان بود که مریدی داشت که بیست سال بود تا از وی جدا نشده بود هر روز که شیخ او را خواندی گفتی ای پسر نام تو چیست روزی مرید گفت ای شیخ مرا افسوس میکنی بیست سال است تا در خدمت تو میباشم و هر روز نام من میپرسی شیخ گفت ای پسر استهزا نمیکنم لکن نام او آمده است و همه نامها از دل من برده نام تو یاد میکنم و باز فراموش میکنم ».

و نیز از او پرسیدند . « که راه بحق چگونه است گفت تو از راه بر خیز که بحق رسیدی » .

بشیخ ابوالحسن خرقانی گفتند : « جنید هشیار در آمد و هشیار بیرون رفت و شبلی مست در آمد و مست برفت گفت اگر جنید و شبلی را سؤال کنند و از ایشان پرسند که شما در دنیا چگونه در آمدید و چگونه بیرون شدید ایشان نه از بیرون شدن خبر دارند و نه از آمدن هم در حال بسر شیخ ندا کردند که صدقت راست گفتی که از هر دو پرسند همین گویند که خدایرا دانند و از چیزها دگر خبر ندارند^۱ » .

و نیز شیخ ابوالحسن خرقانی گفته : « هر که يك ذره خویش را باز می یابد يك ذره از آن حضرت خبر ندارد^۲ » .

ابوسعید ابوالخیر گفته : « هر کجا پندارتست دوزخ است و هر کجا تو نیستی بهشت است » و نیز او گفته : « حجاب میان بنده و خدای آسمان و زمین و عرش و کرسی نیست پندار تو و منی تو حجاب تست از میان بر گیر و بخدای رسیدی^۳ » .

۳- وقفه یافتن و از کار باز ماندن عقل شعوری و مقصود از عقل شعوری اعمال

و حالات ذهنی است که شخص مستشعر بآن است و از خود و وجود آن اعمال و حالات ذهنی با خبر است.

عالی ترین مرتبه فنا وقتی است که طالب این را هم نداند که بمقام فنا واصل شده یعنی شعور بحال فنا هم از میان برود و این حال است که صوفیه «فناء الفناء» مینامند. در این مقام صوفی مجودر مشاهده «ذات الوهیت» است و این مرحله از فناء کامل است که عارف را مستعد «بقا» و «دوام» در خدا قرار میدهد.

مرحله اول که عبارت از انسلاخ از صفات ذمیمه بدنی و محو تعینات و عدم استشعار بحالات عقلی و بیخبری از خویش و بیخودی است شبیه به «نیروانای بودائی» است این حال انسلاخ از صفات ذمیمه توأم است با تحلی بصفات حسنه باین معنی که اخلاق حسنه و حالات پسندیده جانشین اخلاق و صفات ناپسند میگردد باصطلاح خود عرفا این مقام «مرحله تخلیه از ذائل و تخلیه بفضائل» است.

البته هیچکس نمیتواند بمقام کامل اخلاق برسد یعنی احدی قادر نیست که بکلی از خود منسلخ شود و همه تعینات شخصی را محو کند باوجود این بواسطه افاضه یرتوی از جمال الهی بقلب عارف تغییر بزرگی در او حاصل میشود.

در حالیکه مقام فنا عبارت از محو کامل تعینات است مقام «فناء الفناء» عبارت از مقام کامل اشراق است.

مقام بعد از فناء الفناء مقام «بقاء بحق» است و عبارت است از مشاهده ذات الهی. اگرچه شرط لازم نیست ولی غالباً فنا توأم با فقدان حس است چنانکه سری سقطی میگوید: «بنده بجائی برسد در محبت که اگر تیری یا شمشیری بروی زنی خبر ندارد».

شیخ عطار در تذکرة الاولیا در شرح حال ابوالخیر اقطاع نوشته که در دست او

مرضی پیدا شد * طبیبان گفتند دستش بپاید برید او بدان رضانداد مریدان گفتند صبر کنید تا در نماز شود او را دیگر خبر نبود چنان کردند چون او نماز تمام کرد دست را بریده یافت * .

در این جا مشکلی پیش می آید که چون صوفی وارد مرحله فنا که چنانکه گفته شد توأم با بیخبری از خویش است بشود چگونه میتواند رعایت احکام و قوانین شرعی را بشماید زیرا غالب مرشد صوفیه بر رعایت قوانین شرع اهمیت بسیار میدهند .

جوابی که باین مشکل داده اند این است که خداوند خود حافظ اصفیا و مؤمنین است و مانع آن است که خلاف طاعتی از آنها سر بزنند و در حالات صوفیان بزرگ از قبیل بایزید بسطامی و شبلی و ابوالحسن نوری نوشته اند که آنها غالباً در حال بیخودی بوده اند مگر ساعات نماز و طاعات که بخود آمده بعد از ادای فرائض دوباره بدون اختیار بعالم بیخودی بر میگشته اند^۱.

۱- هجویری در موضوع «جمع و تفرقه» میگوید: «بدانکه جمع بردو گونه باشد یکی جمع سلامت گویند و دیگر را جمع تکسیر جمع سلامت آن بود که حق تعالی اندر غلبه حال و قوت وجد و قلق شوق که بدیدار آید حق تعالی حافظ بنده باشد و امر بر ظاهر وی میراند و ویرا بر گزاردن آن نگاه میدارد و ویرا بمجاهدت می آراید چنانکه سهل بن عبدالله و ابوحفص حداد و ابوالعباس سیاری صاحب مذهب و بایزید بسطامی و ابوبکر شبلی و ابوالحسن حصری و جماعتی دیگر پیوسته مغلوب بودند تا وقت نماز اندر آمدی آنگاه بحال خود باز آمدندی و چون نماز بکردندی باز مغلوب بگشتندی از آنچه تادر محل تفرقه باشی تو باشی امر میگزاری و چون وی ترا جذب کند وی بامر خود اولیتر که بر تو نگاه میدارد هر دو معنی را یکی تانسان بندگی تو بر نهیزد و دیگر تا بحکم وعده قیام کند که من هرگز شریعت محمد را منسوخ نخواهم کرد و جمع تکسیر آن بود که بنده اندر حکم واله و مدهوش شود و حکمش حکم مجانبین باشد پس یکی از این معذور بود و یکی مکشور و آنکه مکشور بود روز کارش عظیم بانور بود و قوی تر از آن باشد که معذور بود و این آیات را از حسین بن منصور حلاج نقل میکند که :

لیک لیك یا قصدی و معنایی
یا منطقی و اشاراتی و انبائی
یا جمعلتی و تباعیضی و اجزائی

لیک لیك یا سیدی و مولائی
یا عین وجودی منتهی همی
یا کل کلی و یا سمعی و یا بصری

شیخ عطار در تذکرة الاولیا در حالات ابوالحسن نوری نوشته : « نقل است که جنید یک روز پیش نوری شد نوری در پیش جنید بمظلم در خاک افتاد و گفت حرب من سخت شده است و طاقتم نماند سی سال است که چون او پدید میآید من کم میشوم و چون من پدید میآیم او غایب میشود و حضور او در غیبت من است هر چند زاری میکنم میگوید یا من باشم یا تو جنید اصحاب را گفت بنگرید کسی را که درمانده و ممتحن و متحیر حق تعالی است پس جنید گفت چنان باید کرد که اگر برده شود بتو و اگر آشکارا شود بتو تو تو نباشی و خود همه او بود نقل است که جمعی پیش جنید آمدند و گفتند چند شبانروز است تا نوری بیک خشت میگردد و میگوید الله الله و هیچ طعام و شراب نخورده است و نخفته نمازها بوقت میگزارد و آداب نماز بجای میآورد اصحاب جنید گفتند او هشیار است و فانی نیست از آنکه اوقات نماز نگاه میدارد و آداب بجای آوردن می شناسد پس این تکلف است نه فنا که فانی از هیچ چیز خبر ندارد جنید گفت چنین نیست که شما میگوئید که آنها که در وجد باشند محفوظ باشند پس خدای ایشان نگاه دارد از آنکه وقت خدمت از خدمت محروم مانند پس جنید پیش نوری آمد و گفت یا ابوالحسن اگر دانی که با او فروش سود میدارد تا من نیز در فروش آیم و اگر دانی که رضا به تسلیم کن تا دلت فارغ شود نوری در حال از فروش باز ایستاد و گفت نیکو معلما که توئی ما را ».

باعتقاد همه بزرگان صوفیه حالت فنا و بیخودی نتیجه فضل و رحمت الهی و خارج از اختیار است^۱ و علت آن رؤیت جمال حق بچشم دل و الهام و افاضة خداوند

۱- بطوریکه مکرر اشاره شد با آنکه صوفیه معتقد به ورزش و سلوک و پرورش روحی و مجاهده اند در عین حال نجات و وصول به سعادت را نتیجه جذب و کشش خدا دانسته میگویند که کشش و فیض الهی در تحت هیچ یک از قواعد بشری نیست و هیچ چیز شرط آن محسوب نمی شود و چنانکه مکرر گفته ایم تصوف نه از علوم دقیقه مانند علم حساب و هندسه است نه بحث در آن از قبیل بحث در تاریخ عمومی خلقت است که با قواعد و اصول دقیقه و روش علمی بحث در آن

بقلب است و این حال است که متجرب‌الترین مقام عارف و هدف نهائی او یعنی حالت اتحاد و اتصال میشود .

این حال که پایان سیر و سفر سالک و نهایت مقامات و احوال او محسوب است بعقیده صوفی وصف شدنی نیست و با هیچ تعبیری به بیان در نمی‌آید و هر کس باین مقام

گفتگو شود بلکه بحث در مسائل مربوط بحال و شور و احساسات است که در تحت اصول و قواعد معموله نیست و باین جهت است که ما در این کتاب در هر بحثی آنچه مقدور و مناسب بوده کوشیده‌ایم که از کلمات خود بزرگان صوفیه استشهاد کنیم تا خواننده بطرز فکر و سنخ احساس و چگونگی آراء آنها آشنا شود و بفضای احساسات و مواجید و حال عرفا مأنوس گردد اینک در این مقام نیز بگفته مولانا جلال الدین رومی استشهاد می‌جوئیم که در مجلد اول مثنوی « در بیان تفسیر آیه ماشاءالله کان و مالک یشالم یکن » میگوید :

این همه گفتیم لیک اندر بسیج	بی عنایات خدا هیچیم هیچ
بی عنایات حق و خاصان حق	گر ملک باشد سیاهش ورق
ای خدا ای قادر بی چند و چون	واقفی از حال بیرون و درون
ای خدا ای فضل تو حاجت روا	با تو یاد هیچکس نبود روا
این قدر ارشاد تو بخشیده	تا بدین بس عیب ما پوشیده
قطره دانش که بخشیدی ز بیش	متصل گردان بدرباهای خویش
قطره علم است اندر جان من	وارهاش از هوا و از خاک تن

از شیخ ابوسعید ابوالخیر پرسیدند که « بنده از بایست خویش کی برهد شیخ گفت آنگاه که خداوندش برهاند این بجهد بنده نباشد بفضل خداوند تعالی باشد و بصنع و توفیق وی نخست بایست این حدیث پدید آرد در وی آنگاه در توبه بروی بگشاید آنگاه در مجاهده انکندش تا بنده جهد میکند و يك چند در آن جهد خویش سرمیکشد پندارد که از جایی می‌آید و یا کاری میکند پس از آن نیز عاجز آید و راحت نیابد که خالص نباشد و آلوده باشد آنگاه چون بداند از آن طاعتها که به پندار کرده بود توبه کند و بداند که بتوفیق خداوند بوده است و از فضل او بوده است نه بجهد من و دیدن جهد من در این شرك بوده است چون این پدید آید راحتی بدش در آید آنگاه در یقین بر وی بگشایند تا يك چندی می‌رود و از هر کسی چیزی می‌ستاند و ذلها می پذیرد و خواربها میکشد و یقین داند که این فرا کرده کیست و در این شك از دلش بر خیزد آنگاه دری از محبت بر وی بگشایند تا در آن دوستی نیز يك چندی خویشتن فرا نماید و در آن دوستی منی سر از مردم بر زند و دران منی ملامتها پذیرد و ملامت آن باشد که در دوستی خدای تعالی هر چه پیش آید باك ندارد و از ملامت ها نیندیشد پنداری در وی پدید آید بقیه پاورقی در صفحه ۳۸۱

رسیده دانسته است که تمام رموز و اشارات و تعبیرات و تشبیهات و فرضهائی که راجع بماهیت و کیفیت این اتحاد و اتصال شده برای روشن ساختن حقیقت حال وافی نبوده است.

بطور کلی هیچ حالی از احوال صوفی با تعبیر و بیان وصف شدنی نیست مخصوصاً این حال «اتحاد و اتصال» که حتی واصلین باین مقام هم از شرحش عاجز اند تا چه رسد بخامان و مبتدیان.

حالت اتحاد و اتصال با حق یعنی «وصول» بخدا عبارت از آن است که روح سالک بتدریج از هر چه خودش نیست و از هر چه خدا نیست منقطع شده است.

در این جا نکته لطیفی هست که برخلاف «نیر وانا» که فقط عبارت است از فقای فردیت و تعینات شخصی و بس فقای صوفی و محو تعینات او و از میان برخاستنش

که من دوست میدارم در آن نیز يك چند برود و از آن نیز بیرون آید و نیاساید و بداند که خداوند او را دوست میدارد که او را بر آن میدارد تا خداوند را دوست دارد و بداند که خداوند بآن فضل میکند این همه بدوستی و فضل او است نه بجهت ما چون این بدید بیاساید آنگاه در توحید بروی بگشایند تا بداند و ببیند و شناسا گرداندش تا بشناسد که کار بخداوند است انما الاشياء برحمة الله اینجا بداند که او است و همه بدوست و همه از اوست این بتداری است که بر خلق نهاده است ابتلا ایشانرا و بلا ایشانرا و غلطی است که برایشان میآرند بجهاری خویش برای آنکه صفت جباری او راست بنده بصفت های او بنگرد بداند که خداوند او است و آنچه خبر باشد عیانش شود و میبیند معاینه و در صنع خدا نظاره میکند آنگاه بجمله بداند که او را نرسد که گوید من یا از من این جا در این مقام بنده را عجز بدید آید و بایست ها از وی بیفتد بنده آزاد و آسوده گردد آنگاه بنده آن خواهد که او را خواهد خواست بنده رفت و بنده از بایست های خویش آزاد گشت و بدو جهان بیاسود و در راحت افتاد همه او است و تو هیچکس نهی اکنون همی گوئی که من هیچ کس نیم ولیکن اگر موئی فرا تو کند در فریاد خواندن ایستی اول کار میباید آنگاه دانش تا بدانی که هیچ چیز می ندانی و بدانی که هیچ کس نهی این چنین آسان آسان نتوان دانست و این بتعلیم و تلقین راست نیاید و این بسوزن بر نتوان دوخت و برشته بر نتوان بست این عطاء ایزد است تا بکه ارزانی دارد و این ذوق که را چشاند تعلیم حق تعالی می باید (اسرار التوحید چاپ طهران صفحه ۲۴۱ - ۲۴۰)

مستلزم « بقا » است بعبارت خود صوفیان چون عارف بمقام « فناء فی الله » برسد
 « بقاء بالله » مییابد یعنی حقیقت و ماهیت فرد در ذات الهی باقی و دائم میماند باین معنی
 که مقام اتصال و اتحاد که پایان سیر و سفر و نهایت مقامات و احوال او است خود
 مقدمه حیات تازه‌ئی است . تا بحال « سیر الی الله » داشته و از این بعد « سیر فی الله »
 خواهد داشت که سیر بدون نهایتی است و همانطور که ذات الهی ابدی است و انجایی
 برای آن نمی‌توان به‌صور آورد این سیر هم ابدی و تمام نشدنی است .

عبدالرحمن جامی در شرح « لمعات » فخرالدین عراقی میگوید :

« لمعة دوازدهم در بیان وصول سالکان بتمامی سیر الی الله و شروع ایشان
 در سیر فی الله و تحقیق آن بر هر که بحقیقت از راه سلوک یا جذبہ این در بگشایند که
 در خلوتخانه نابود خود نشیند و از ذات و صفات خود کرانه گزیند و خود را و دوست
 را در آئینه یکدیگر بیند در آئینه دوست خود را نگرد و در آئینه خود مطالعه اسماء
 و صفات دوست کند ... سیر الی الله تا فناء فی الله که فتح عبارت از آن است بیش نیست
 که لا هجرة بعد الفتح یعنی همچنانکه بعد از فتح مکه هجرت بمدینه نماند و اجرای
 که بر هجرت مترتب میشد منقطع شد همچنین بعد از فناء فی الله که بمنزله فتح مکه
 است هجرت که سیر الی الله است نماند زیرا که سیر الی الله تا فناء فی الله بیش نیست ...
 ترقی در مراتب سیر الی الله تمام شود اضافات ساقط افتد و اشارات مضمحل گردد زیرا
 که در اضافت و اشارت از مضاف و مضاف الیه و مشیر و مشار الیه ناچار است و در این
 مقام همه متقابلات لباس انشیت بیرون کرده‌اند ... در این جا زبان حال صاحب خلوت
 همه این است که : « خلوت بمن اهوی فلم یك غیرنا و لو کان غیری لم یصح وجودها »
 بلی بعد از این اگر سفر بود در او بود و در صفات او که آن سفر دوم است که سیر فی الله
 گویند ابو یزید قدس الله تعالی سرّه این آیت بشنید که **یوم نحشر المتقین الی الرحمن**
وفدا یعنی روزی که حشر کنیم پرهیز گاران را بسوی رحمن گروه گروه نعره زد و گفت
 من یكون عنده الی این یحشر آنکه نزدیک و بش جاست کجا حشر کنند دیگری بشنید

گفت من اسم الجبار الی الرحمن ومن الظهار الی الرحیم یعنی اگر چه سیر الی الله منتهی شده اما سیر فی الله باقی مانده است و آنرا نهایت نیست پس میتواند بود که ویرا از اسمی با اسمی حشر کنند .

حاصل آنکه هر کس در خودش بمیرد در خدا زنده گی خواهد کرد پس فنا علامت بقا و سر حد بقا است و از این جا بمعنی صوفی بحیات ابدی که حیات خدا است اتصال می یابد و همه کوشش صوفی همین است که بخدا اتصال بیابد در او محو شود و از راه محو شدن خدا گردد و بعقیده عارف کامل توحید حقیقی واقعی وقتی است که شرک « هستی » سالک از میان بر خیزد و منصور وار « انا الحق » بگوید زیرا انسان ذاتاً الهی و آسمانی است و خداوند آدم را بصورت و مثال خویش آفریده و او را مظهر صفات خود قرار داده و از عشق ابدی خود او را بر خوردار ساخته و قلب او را آئینه جمال خود قرار داده است .

حسین بن منصور حلاج جان خود را بر سر همین « انا الحق » گفتن گذاشت و مراد او این بود که وجود یکی است و جز خدا چیزی نیست و هر انسانی که تعینات شخصی را محو کند قائم بحق است و « حق » است یعنی همینکه « من » و « ما » و « او » از میان برود جز « او » چیزی باقی نیست .

صوفیه میگویند همانطور که درخت مشتعلی بموسی « انی انا الله » گفت حلاج فانی شده و بحق اتصال یافته هم « انا الحق » گفت و اگر « روا باشد انا الحق از درختی چرا نبود روا از نیک بختی » . این معنی باندازهائی در کتب نظم و نثر عرفا فراوان وارد شده و در همین کتاب بکرات نقل و بحث شده که احتیاجی بمزید بیان نیست . مولانا رومی در یکی از غزلهای خود میگوید که يك نور و يك حقیقت ممکن است بهزاران شکل از تمام زوایای عالم وجود بدرخشد و بدون اینکه تغییر و تبدیل در ماهیت آن نور و حقیقت پیدا شود در هر عهده در مظهر مخصوصی بنام نبی و ولی که شهادی او در نزد خلق اند جلوه گر شود و ذیلاً عین غزل را از دیوان شمس تبریزی نقل میکنیم :

هر لحظه بشکلی بت عیار بر آمد دل برد و نهان شد

هر دم بلباس دگر آن یار بر آمد
 گاهی بدل طینت صلصال فرو رفت
 گاهی ز نك كهگل فخار بر آمد
 منسوخ چه باشد چه تناسخ بحقیقت
 شمشیر شد و از كف کرار بر آمد
 میکشت دمی چند بر این روی زمین او
 عیسی شد و بر گنبد دوار بر آمد
 که نوح شد و کردجهانی بدعا غرق
 که گشت خلیل و ز دل نار بر آمد
 یوسف شد و از مصر فرستاد قمیصی
 از دیده یعقوب چو انوار بر آمد
 حقا که هم او بود که میگردشانی
 که چوب شد و بر صفت مار بر آمد
 صالح شد و دعوت همه زان کرد بخلقان
 ناقه شده و از دل کهسار بر آمد
 آن عقل که فاضل شد و کامل شد و عاقل
 خوش مست شد و بر سر کهسار بر آمد
 ایوب شد و صبر همی کرد ز کرمان
 از خانه دل نعره زنهار بر آمد
 یونس شد و در بطن سمك بود بدربار
 موسی شد و خواهند دیدار بر آمد
 عیسی شد و در مهد همی داد گواهی
 از معجز او نخل پر از بار بر آمد

که پیر و جوان شد
 غواص معانی
 زان پس بختان شد
 آن دلبر زیبا
 قتال زمان شد
 از بهر تفرج
 تسبیح کمان شد
 خود رفت بکشتی
 آتش گل از آن شد
 روشن کن عالم
 تا دید عیان شد
 اندر ید بیضا
 زان بحر کفان شد
 از بهر صلاحی
 فی الحال عیان شد
 ناگام چو پیری
 برتر ز جوان شد
 خود درد و دوا بود
 چشمش همه جان شد
 از بهر طهارت
 بر طور روان شد
 زان روح مقدس
 زان روح روان شد

شق کرد قمر را بر انگشت اشارت
 کو بدر شد و باز دگر بار بر آمد
 مسجود ملائک شد و لشکر کش ارواح
 شیطان ز حسد بر سر انکار بر آمد
 چوبی بتراشید و برو بست دوصد تار
 صد ناله زار از دل هر تار بر آمد
 بالله که هم او بود که می آمد و میرفت
 تا عاقبت آن شکل عرب وار بر آمد
 حقا که هم او بود که میگفت انا الحق
 منصور نبود او که بر آن دار بر آمد
 این دمنه نهان است بین گرتو بصیری
 این است کز او این همه گفتار بر آمد
 رومی سخن کفر نگفته است و نکوید
 کافر شده آنکس که بانکار بر آمد
 تبریز هم او بود هم او شمس معانی
 او بود که در جوشش اسرار بر آمد

از غمزه محبوب
 زان روح روان شد
 زان روح مقدس
 مردود زمان شد
 قانونی عالم
 فریاد کنان شد
 هر قرن که دیدی
 دارای جهان شد
 در صوت الهی
 نادان بگمان شد
 از دیده باطن
 در دیده بیان شد
 منکر مشویدش
 از دوزخیان شد
 در گلشن انوار
 در عشق نشان شد

حسین بن منصور حلاج بطوری پرده از روی اسرار برداشت و آنچه را سایر
 بزرگان صوفیه از گفتن بخواص احتراز داشتند بر ملا گفت که عامه او را کافر شمرده
 حتی مشایخ صوفیه بعلامت او پرداختند و گفتند رعایت شرع تکلیف عارف است
 باضافه سر الهی را بنام حرمان فاش ساختن خود مخالف طریقت است و نیز گفتند که حلاج
 در عالم جذبه و مستی محبت چنان خیال کرده که بذات الهی اتصال یافته در حالیکه اتصال
 او بیکی از صفات الهی بیش نبوده است البته انسان سر الهی هست ولی نباید بگوید
 « انا الحق » زیرا انسان حقیقت مطلق نیست باین معنی که انسان جزئی از حقیقت
 هست ولی همه حقیقت نیست با همه این مجادلات و تکفیرها بزرگان صوفیه توحهی

باین حرفها نکرده گفته‌اند چون سالک در خدا فانی شود با او متحد میگردد مانند قطره‌ئی که چون بدریا برسد تعینات قطره بودن از او می‌رود و چون در دریا فانی شده و جز دریا چیزی نیست میتواند بگوید «منم دریا» و در این حال است که هر تکلیفی از عارف سلب میشود و احتیاج بشرع و رعایت ظواهر و بجا آوردن عبادات و طاعات از میان می‌رود زیرا فردی که مکلف باین احکام است از میان برخاسته و جز خدا چیزی نیست حتی برای عارف واصل دیگر کفر و ایمان در یک حکم است^۱.

قبلاً در موضوع «وحدت وجود» و اینکه جز خدا هیچ «وجود حقیقی» نیست و اینکه هر چه هست خدا است و مابقی «عدم هستی نما» و «نمود» و «سایه» است سخن گفته‌ایم و احتیاجی بتکرار بحث نیست.

همه این تحقیقات و مباحثات صوفیه برای این بوده که از عقیده «حلول» یعنی دخول ذات الوهیت در هیکل بشر و عقیده «اتحاد» یعنی مانند هم شدن خدا و بشر که هر دو عقیده را مردود شمرده‌اند جلو گیری و تبری بعمل آمده باشد^۲.

هجویری در کتاب کشف المحجوب^۳ میگوید: «و اما الحلوایه لهنهم الله قوله تعالی فماذا بعد الحق الا الضلال از آن دو گروه مطرود که تولی بدین طایفه کنند و ایشانرا بضالالت خود باخود یار دارند یکی تولا بابی حلماں دمشقی کنند و از وی

۱ - مولانا جلال الدین رومی در غزلی از کلیات شمس تبریز میگوید:

ایمان بر کفر تو ای شاه چه کس باشد	سیرغ فلک بیمنا پیش تو مگس باشد
آب حیوان ایمان خاک سیاهی کفران	بر آتش تو هر دو مانده خس باشد
جان را صفت ایمان شد وین جان بنفس جان شد	دل غرقه عمان شد چه جای نفس باشد
شب کفر و چراغ ایمان خورشید چو شد رخشان	با کفر بگفت ایمان رفتیم که بس باشد
ایمان کودت پیش آوان کفر کود پس رو	چون شمع نت جان شدنی پیش و نه پس باشد

۲ - برای مزید اطلاع رجوع شود بکتاب اللمع «باب فی ذکر غلط الحلوایه و اقاویلهم علی ما بلغنی» و «باب فی ذکر غلط فی فناء البشریه» و «باب فی ذکر من غلط فی فنائهم عن اوصافهم» (صفحه ۴۲۶-۴۳۳ چاپ لیدن) و کشف المحجوب هجویری (صفحه ۳۱۵ چاپ ژوکوفسکی).

۳ - صفحه ۳۳۴ چاپ ژوکوفسکی.

روایات آرند بخلاف آنکه در کتب مشایخ ازوی مسطور است و اهل قصه مر آن پیر را از ارباب دل دارند اما آن ملاحظه ویرا بجلول و امتزاج و نسخ ارواح منسوب کنند و دیده‌ام اندر کتاب مقدسی که اندر وی طعن کرده است و علماء اصول را نیز ازوی صورنی بسته است و خدای عز و جل بهتر داند ازوی و گروهی دیگر نسبت مقالات بفارس کنند و وی دعوی کند که این مذهب حسین بن منصور است و بجز اصحاب حسین کسی را این مذهب نیست و من ابو جعفر صیدلانی را دیدم با چهار هزار اندر عراق پراکنده که از حلاجیان بودند جمله بر فارس بدین مقالات لعنت می‌کردند و اندر کتب وی که مصنفات وی است بجز تحقیق چیزی نیست و من که علی بن عثمان الجلابی ام می‌گویم من ندانم که فارس و ابو حلمان که بودند و چه گفتند اما هر که قایل باشد بمقالاتی بخلاف توحید و تحقیق ویرا اندر دین هیچ نصیب نباشد و چون دین که اصل است مستحکم نبود تصوف که نتیجه و فرع است اولیتر که باخلل باشد از آنکه اظهار کرامات و کشف آیات جز بر اهل دین و توحید صورت نگیرد.

و نیز هجویری در مبحث جمع و تفرقه می‌گوید^۱: «جمع جمع همت است اندر معنی مطلوب خود و گروهی را کشف این اندر مقامات باشد و گروهی را اندر احوال و اندر هر دو وقت مراد صاحب جمع ببقاء آن بنفی مراد محصول باشد ... چنانکه جمع همت یعقوب بیوسف که جز همت او ویرا همت نمانده بود و جمع همت مجنون اندر لیلی ... و مانند این چنانکه ابویزید روزی در صومعه بود یکی پیامد و گفت به یزید اندر خانه هست وی گفت اندر این خانه بجز حق چیزی دیگر هست».

صوفی منقطع از ما سوی الله که وارد عالم توحید و یگانگی شده هم میتواند بگوید که او چیزی نیست و عدم است و هم میتواند بگوید که خود او همه چیزهاست.

۱- بعد از کشته شدن حسین بن منصور حلاج پیروان او در کرد دو نفر مجتمع شدند یکی ابو عمر الهاشمی در اهواز و دیگر فارس الدینوری در خراسان و از این دسته اخیر است که فرقه فارسیه پیرون آمد.

سماع

نظراً حالت جذبه و اشراق و از خویش رفتن و فنا امر غیر ارادی است که اختیار عارف تأثیری در ظهور آن ندارد ولی بزرگان صوفیه از همان دوره های قدیم باین نکته پی بردند که اضافه بر استعداد صوفی و علل و مقدماتی که او را برای منجذب شدن قابل میسازد و سائل عملی دیگری که باختیار و اراده سالک است نیز برای ظهور حال فنا مؤثر است بلکه برای پیدا شدن «حال» و «وجد» عامل بسیار قوی محسوب است از جمله موسیقی و آواز خواندن و رقص که همه آنها تحت عنوان «سماع» در می آید.

سماع که بطور کلی در نظر متشرعین و فقها مذموم است و گناه شمرده می شود^۱ نزد اکثر بزرگان صوفیه از راههای مهم وصول بحالت وجد شمرده می شود باین معنی که گفته اند سماع حالتی در قلب ایجاد میکند که «وجد» نامیده می شود و این وجد حرکات بدنی بوجود می آورد که اگر حرکات غیر موزونی باشد «اضطراب» و اگر حرکات موزونی باشد کف زدن و رقص است^۲

همانطور که عارف از راه چشم بجلال و عظمت خدا پی می برد و از راه جمع کردن فکر و ذکرها انس میگیرد و بقول جامی :

۱- رجوع شود بکتاب «تلبیس ابلیس صفحه ۲۶۷-۲۳۷» نقد مالک الصوفیه فی القناء و السماع»

۲- رجوع شود بکتاب احیاء العلوم غزالی (جلد دوم چاپ مصر صفحه ۲۶۹-۲۳۶)

که تحت عنوان «کتاب آداب السماع والوجد» بتفصیل در این موضوع بحث کرده است و نیز مراجعه شود بکتاب عوارف المعارف سهروردی تحت عنوان «الباب الرابع وبالعشرون فی القول فی السماع» (حاشیه احیاء العلوم چاپ مصر ج ۲ صفحه ۲۲۲) و کتاب کشف المحجوب هجویری چاپ ژوکوفسکی صفحه ۵۲۴ تحت عنوان : «باب احکام السماع» و رساله قشیریه چاپ مصر صفحه ۱۸۴ و کتاب کیمیای سعادت غزالی چاپ هندوستان صفحه ۱۷۱ «اصل هشتم در آداب سماع و وجد و حرام و حلال آن و آثار و آداب آن».

«بس که در قلب فکار و چشم بیمارم توئی هر چه پیدا میشود از دور پندارم توئی»
از راه گوش نیز ممکن است بطوری مجذوب بخدا شود که در هر نغمه موزونی حمد و ثنای الهی را بشنود.

البته باید این نکته را در نظر داشت که صوفی طبعاً اهل دل و احساسات است و بحکم تمایلات فطری سر و کارش با عواطف لطیفه و تخیلات زیبا است و اگر چنین نبود بر راه سیر و سلوک نمیافتاد بنابراین واضح است که مذاق جانش تا چه اندازه از شنیدن آواز خوش و نغمه دلکش متلذذ میشود و نیز باید بطوریکه در علم معرفه النفس محرز است باصول و قوانین و احکام عاطفه زیبایی دوستی متوجه بود و دانست همانطور که چشم و گوش از وسائل حسی مهم استعمار زیبایی است خیال و تفکر نیز از وسائل لذت بردن است حتی گاهی توجه بالوان و اشکال و نغمات کم شده و ذهن بمعانی اشیاء زیبا متوجه میگردد باین معنی که اشیاء رموزی میشوند که عواطف او را بر میانگیرانند.

برای صوفی که مقهور احساسات و عواطف است و عاطفه زیبایی دوستی و محبت بجمال در او متممکن شده و از عالم حس بعالم معنی راه یافته است اندک زیبایی الوان و موزونیت اشکال و توافق نغمات کافی است که در عالم معانی مجال وسیعی بدست آورده زمام خیال را رها کند و از زیبایی های معنوی لذت ببرد و چون هر عاطفه و هر انفعال نفسی توأم با حالت بدنی و حرکت جسمی است دست افشان و پای کوبان شود بمقیده صوفی هر موجودی بزبان سر خود حمد خدا میسراید فقط باید گوش دل شنوا باشد تا از هر ذرهئی سرود آسمانی بشنود بقول حاج ملا هادی حکیم سبزواری متخلص باسرار:

موسیقی نیست که دعوی انا الحق شنود ورنه این زمزمه اندر شجری نیست که نیست
گوش اسرار شنو نیست و گرنه اسرار برش از عالم معنی خبری نیست که نیست
باین معنی که باعتماد عرفا خداوند هر موجودی را چنان ملهم فرموده که بازبان

مخصوص بخود حمد و ثنای او را بجای آورد بطوریکه باید گفت که جمیع اصواتی که در دنیا هست من حیث المجموع نغمه تشکیل میدهد که نغمه مجد الهی و سرود عظمت اوست بنابراین برای اهل دل و آنهاییکه موسی وار گوش اسرار شنو دارند آواز خداوند از هر چیزی بلند است و از هر ذره‌ئی بانگ آسمانی میشوند و احساس حال و شوق و جذبه و وجد میکنند خواه بانگ مؤذن باشد خواه فریاد راهگذر خواه ترتیل قرآن باشد و خواه نغمه چنگ و رباب و زش باد باشد یا فریاد حیوان ریزش آب باشد یا نغمه مرغان چمن بد کرش هر چه بینی درخروش است.

اعتدال و صفای نفس یکی از وسائل مهم کمال است و چون موسیقی صیقل روح است و نفس را رقیق و لطیف میکند و مقوی شور و شوق و طلب سالک صادق است باستثنای بعضی از فرق ظاهر بین و خشک صوفیه^۱ که سلوک را عبارت از پیروی از ظواهر شرع دانسته و غالباً از همان ظواهر خارج نمیشوند غالب صوفیه سماع را ممدوح شمرده‌اند.

فیثاغورث و افلاطون می‌گفته‌اند که تأثیر موسیقی و نغمات موزون در انسان از آن جهت است که یادگارهای خوش موزون حرکات آسمان را که در عالم ذر و عالم قبل از تولد میشنیده و بآن معتاد بوده‌ایم در روح ما بر میانگیزاند باین معنی که قبل از آنکه روح ما از خداوند جدا شود نغمات آسمانی میشنیده و بآن مأنوس بوده‌ایم و موسیقی بواسطه آنکه آن یادگارهای گذشته را بیدار میکند ما را بوجد می‌آورد و همین عقیده است که در گفته‌های عرفا مخصوصاً اشعار آنها دیده میشود از جمله مولانا جلال‌الدین رومی در مجلد چهارم مثنوی در «سبب هجرت ابراهیم ادهم و ترك ملك خراسان» می‌گوید:

ليك بد مقصودش از بانك رباب همچو مشتاقان خیال آن خطاب

۱ - از قبیل بیروان بهاء الدین نقشبند بخاری که در سال ۷۹۱ وفات یافته که هنوز هم موجودند و به فرقه «نقشبندیه» معروفند با سماع مخالفند.

ناله سرنا و تهدید دهل
 پس حکیمان گفته اند این لحنها
 بانگ کردشهای چرخ است اینکه خلق
 مؤمنان گویند کائنات بهشت
 ما همه اجزای آدم بوده ایم
 گرچه بر ماریخت آب و گلشکی
 لیلک چون آمیخت با خاک کرب
 آب چون آمیخت با بول و کمیز
 چیز کی از آب هستش در نهاد
 گر نجس شد آب این طبعش بماند
 پس غذای عاشقان آمد سماع
 قوتی گیرد خیالات ضمیر
 آتش عشق از نواها گشت تیز

بعد مولانا رومی «حکایت آن مرد تشنه که از سر جوز بن جوز در آب میریخت که
 در کوه بود و در لب نمیرسید تا با فتادن جوز بانگ آب بشنود و او را چون سماع آب
 بانگ در طرب میآورد» آورده و در ضمن حکایت بمدح شاگرد خود حسام الدین
 چلبی پرداخته میگوید:

همچنین مقصود من ز این مثنوی
 مثنوی اندر فروع و در اصول
 در قبول تست عزّ و مقبلی
 قصدم از الفاظ او راز تو است
 بیش من آواز تو از خدا است
 اتصالی بی تکلیف بی قیاس

چیز کی ماند بدان ناغور گل
 از دوار چرخ بگرفتیم ما
 میسرایندش بطنبور و بحلق
 نغمه گردانید هر آواز زشت
 در بهشت آن لحنها بشنوده ایم
 یادمان آید از آنها اندکی
 کی دهد این زیر و این بم آن طرب
 گشت ز آمیزش مزاجش تلخ و تیز
 بول گیرش آخر آتش کش فتاد
 کانش غم را بطبع خود نشاند
 که در او باشد خیال اجتماع
 بلکه صورت گردد از بانگ صفیر
 آن چنانکه آتش آن جوز ریز

ای ضیاء الحق حسام الدین توئی
 جمله آن تست و کردستی قبول
 زانکه شاه جان و سلطان دلی
 قصدم از انشاش آواز تو است
 عاشق از معشوق حاشا کی جدا است
 هست ربّ الناس را با جان ناس

حاصل آنکه صوفیه سماع را آرام دل عاشق و غذای جان و دوی سالک می‌شمرند و معتقداند که ترانه دلخواه از باب و بانگ جانسوزنی سبب جمعیت حال و آرامش روح عارف است و آواز خوش و ترانه موزون نشانه‌ایست از عالم ارواح و پیکری است که از عالم قدس مرده آسمانی میرساند.

شیخ سعدالدین حموی از اصحاب شیخ نجم‌الدین کبری و صاحبین محیی‌الدین ابن‌العربی و صدرالدین قونوی و یکی از بزرگان عرقای قرن هفتم می‌گوید:

دل وقت سماع بوی دلدار برد جان را بسرا یرده اسرار برد

این زمزمه مرکبی است مر روح ترا بردارد و خوش بهالم یار برد

ذوالنون مصری گفته: «سماع وارد حق است که دلها بدو برانگیزد و بر طلب وی حریص کند که آنرا بحق شنود بحق راه یابد و هر که بنفس شنود در زندقه افتد»

شیخ عطار در تذکرة الاولیا در شرح حال عرفا گفته‌های هر یک را راجع بسماع

ذکر می‌کند که بعضی از آنها را در این جا نقل می‌کنیم از جمله در شرح حال سهل بن عبدالله تستری نوشته که: «نقل است که چون سهل سماعی شنیدی او را وجدی پدید

آمدی بیست و پنج روز در آن وجد بماندی و طعام نخوردی و اگر زمستان بودی عرق می‌کردی که پیراهنش تر شدی چون در آن حالت علما از او سؤال کردند

گفتی از من پرسید که شما را از من و از کلام من در این وقت هیچ منفعت نباشد»

از جنید بغدادی پرسیدند که چه حالت است که مرد آرمیده باشد چون سماع

شنود اضطراب در وی پدید آید گفت حق تعالی ذریت آدم را در میثاق خطاب کرد

که انت برکم همه ارواح مستغرق لذت آن خطاب شدند چون در این عالم سماع

شنوند در حرکت و اضطراب آیند. در شرح حال ابوبکر شبلی نوشته که «نقل است

که یکبار چند شبانه روز در زیر درختی رقص می‌کرد و میگفت هو هو گفتند این

چه حالت است گفت این فاخته بر این درخت میگوید کو کو من نیز موافقت او را میگویم هوهو .

و نیز عطار در تذکرة الاولیا در شرح حال شیخ ابوالحسن خرقانی نوشته که چون شیخ ابوسعید ابوالخیر بدیدن ابوالحسن خرقانی آمد وقتی « چون از نان خوردن فارغ شدند شیخ ابوسعید گفت دستوری بود تا چیزی بر گویند شیخ گفت ما را پروای سماع نیست لیکن بر موافقت تو بشنویم بدست بر بالشی میزدند و بیتی بر گفتند و شیخ در همه عمر خویش همین نوبت بسماع نشسته بود مریدی بود شیخ را ابوبکر خرقی گفتندی و مریدی دیگر در این هر دو چندان سماع اثر کرد که رگ شقیقه هر دو برخاست و سرخی روان شد ابوسعید سر بر آورد و گفت ای شیخ وقت است که برخیزی شیخ برخاست و سه بار آستین بچنیانید و هفت بار قدم بر زمین زد و جمله دیوارهای خانقاه در موافقت او در جنبش آمدند ابوسعید گفت باش که بناها خراب شوند پس گفت بعزة الله که آسمان و زمین موافقت ترا در رقصند » نقل است که شیخ ابوسعید گفت شبلی و اصحاب وی در سایه طوبی موافقت کردند و من گوشه مرقع شبلی دیدم در آن ساعت که در وجد بود و طواف همی کرد پس شیخ گفت ای ابوسعید سماع کسی را مسلم بود که از زیر تا عرش گشاده بیند و از زیر تا تحت الثری پس اصحاب را گفت اگر از شما پرسند که رقص چرا میکنید بگوئید بر موافقت آن کسان برخاسته ایم که ایشان چنین باشند و این کمترین پایه است اندر این باب » نقل است که شیخ ابوسعید و شیخ ابوالحسن خواستند که بسط آن يك بدین آید و قبض این يك بدان شود یکدیگر را در بر گرفتند هر دو صفت نقل افتاد شیخ ابوسعید آن شب تا روز سر بر زانو نهاده بود و میگفت و میگریست و شیخ ابوالحسن همه شب نعره همی زد و رقص همی کرد چون روز شد شیخ ابوالحسن باز آمد و گفت ای شیخ اندوه بمن بازده که ما را با آن اندوه خود خوشتر است تا دیگر بار نقل افتاد پس ابوسعید را گفت فردا بقیامت درمیا که تو همه لطفی تاب نیاری تا من نخست بروم و فزع قیامت بنشانم آنگاه تو در آی .

از شیخ علی رودباری از معاصرین جنید « پرسیدند از وجد در سماع گفت
مکاشفت اسرار است بمشاهده محبوب » .

شیخ ابواسحاق شهریار کازرونی که بسماع ولع بسیار داشته گفته : « سماع را
تشنگی دایم باید و شوق دایم که هر چند بیش خورد ویرا تشنگی بیش بود و گفت
چکنم حکم سماعی را که چون قاری خاموش شود آن منقطع گردد و سماع باید که
بسماع متصل باشد پیوسته چنانکه هرگز نگردد » .

شیخ ابو عثمان مغربی گفته : « هر که دعوی سماع کند و او را از آواز مرغان
و آواز ددها و از باد او را سماع نبود در دعوی سماع دروغ زن است » .

شیخ ابوالقاسم نصر آبادی گفته : « هر چیزی را قوتی است و قوت روح سماع است » .
شیخ عطار در حال شیخ ابوسعید ابوالخیر نوشته : « نقل است که استاد ابوالقاسم
سماع را معتقد نبود بکروزر بدر خانقاه شیخ میگذشت و در خانقاه سماعی بود بر خاطر
استاد بگذشت که قوم چنین فاش سر و پای برهنه کرده برگردند در شرع عدالت
ایشان باطل بود و گواهی ایشان نشنوند شیخ در حال کسی از پس استاد بفرستاد که
بگو ما را در صف گواهان کی دیدی که گواهی نشنوند بانه » .

محمد بن منور در کتاب اسرار التوحید در حالات شیخ ابوسعید ابوالخیر نوشته :
« الحکایة هم در آنوقت که شیخ ما بقاین بود امامی دیگر بود آنجا سخت بزرگوار او را
خواجه امام محمد قاینی گفتندی چون شیخ ما آنجا رسید او بنزدیک شیخ آمد سلام
و بیشتر اوقات در خدمت شیخ بودی و بهر دعوتی که شیخ را بردندی او بموافقت شیخ
حاضر آمدی و بسماع بنشستی روزی بعد از دعوت سماع میگردند و شیخ ما را حالتی پدید
آمده بود و جمله جمع در آن حالت بودند و وقتی خوش پدید آمد مؤذن بانگ نماز پیشین
گفت و شیخ همچنان در حال بود و جمع در وجد رقص میگردند و نعره میزدند و در میان

آن حالت امام محمد قایمی گفت نماز نماز شیخ ما گفت که ما در نمازیم و همچنان در رقص بودند امام محمد ایشان را بگذاشت و بنماز شد^۱.

جامی در نفحات الانس در شرح حال شیخ روز بهان بقلی^۲ نوشته که: «ویرا تصنیفات بسیار است چون تفسیر عرائس و شرح شطحیات عربی و فارسی و کتاب الانوار فی کشف الاسرار و غیر آن که تعداد آن طولی دارد در کتاب الانوار فی کشف الاسرار آورده است که قوال باید که خوب روی بود که عارفان در مجمع سماع بجهت ترویج قلوب بسه چیز محتمل چند روایح طیبه و وجه صبیح و صوت ملیح بعضی گفته اند که از این قوال اجتناب بهتر است زیرا که این چنین کار عارفی را مسلم آید که طهارت قلب او بکمال رسیده باشد و چشم او از دیدن غیر حق پوشیده باشد گویند که پنجاه سال

۱ - اسرار التوحید صفحه ۱۸۶ چاپ فاضل محترم آقای بهمنیار استاد دانشگاه طهران

۲ - ابو محمد روز بهان بقلی نسوی از معارف عرفای قرن ششم و متوفی در سنه ۶۰۶ شارح طوایس حسین بن منصور حلاج و صاحب تفسیر معروف که شرح حال و تعداد اغلب مصنفات او در کتاب شد الازار (مزارات شیراز) تألیف جنید شیرازی از معاصرین خواجه حافظ شیرازی که در حدود سنه ۷۹۱ تألیف شده (و اکنون به تصحیح حضرت استاد علامه آقای محمد قزوینی و فاضل معظم آقای عباس اقبال در تحت طبع است) مـطـوـر است . از جمله مصنفات شیخ روز بهان رساله بسیار شیوایی است بفارسی موسوم به «عبرالماشقبین» که يك نسخه مصحح و متقنی متعلق باین جانب است . موضوع این رساله عشق و مراحل و مراتب آن است که در طی سی و دو فصل وصف شده است .

شیخ روز بهان از حیث عظمت مقام عرفانی و از جهت وجد و حال در عرض شیخ ابوالحسن خرقانی و شیخ ابوسعید ابوالخیر است و از مفاخر فارس است و سعدی در یکی از قصاید خود نام او را در مقام قسم آورده است که ابیات ذیل از آن قصیده نقل میشود :

خوشا سپیده دمی باشد آنکه بزم باز	رسیده بر سر الله اکبر شیراز
نه لایق ظلمات است بالله این اقلیم	که تختگاه سلیمان بد است و راه حجاز
هزار پیر ولی بیشتر بود در وی	که کعبه بر سر ایشان همی کند پرواز
بذکر و فکر و عبادت بروح شیخ کبیر	بحق روز بهان و بحق پنج نماز
که کوشدار تو این شهر نیکمردان را	زدست کافر و بد دین و ظالم و غماز

در جامع عتیق در شیراز تذکیر کرد و وعظ گفت اول که بشیراز در آمد و میرفت تا مجلس گوید شنید که زنی دختر خود را نصیحت میکرد که ای دختر حسن خود را یا کسی اظهار مکن که خوار و بی اعتبار میگردد شیخ گفت ای زن حسن بآن راضی نیست که تنها و منفرد باشد او همه آن میخواهد که با عشق قرین باشد حسن و عشق در ازل عهدی بسته اند که هرگز از هم جدا نباشند و بر اصحاب از استماع آن چندان وجد و حال عارض شد که بعضی در آن برفتند از عالم .

جلال الدین رومی پس از غیبت شمس تبریزی که در سال ششصد و چهل و پنج اتفاق افتاده غالب اوقات خود را در فراق شمس بسماع میگذرانید چندانکه مورد انکار و اعتراض شدید فقها و متشرعین قونیه واقع شد ولی او توجهی ببدگویان و ظاهر بینان نداشت فرزند مولانا سلطان ولد میگوید :

نیست این را نهایت آن سلطان	باز گو چون شد از فراق و چسان
روز و شب در سماع رقصان شد	بر زمین همچو چرخ گردان شد
بانك و افغان او بعرش رسید	ناله اش را بزرگ و خرد شنید
سیم و زر را بمطربان میداد	هر چه بودش زخان و مان میداد
يك زمان بی سماع و رقص نبود	روز و شب لحظه نمی آسود
تا حدی که نماند قوآلی	که ز گفتن نماند چون لالی
همشان را کلو گرفت از بانك	جمله بیزار گشته از زر و دانك
غلغله اوفتاد اندر شهر	شهر چه بلکه در زمانه و دهر
کاین چنین قطب و مفتی اسلام	کوست اندر دو کون شیخ و امام
شور ها میکنند چو شیدا او	گاه پنهان و گاه هویدا او
خلق از وی ز شرع و دین گشتند	همگان عشق را رهین گشتند
حافظان جمله شعر خوان شده اند	بسوی مطربان روان شده اند
پیر و برنا سماع باره شدند	بر براق و لا سواره شدند

ورد ایشان شده است بیت و غزل	غیر این نیستشان صلوٰه و عمل
عاشقی شد طریق و مذهبشان	غیر عشق است پیششان هذیان
کفر و اسلام نیست در رهشان	شمس تبریز شد شهتشهشان
گفته منکر ز غایت انکار	نیست بر وفق شرع و دین این کار
جان و دین را شمرده کفر آن دون	عقل کل را نهاده نام جنون

افلاکی در مناقب العارفین در شرح حال مولانا جلال الدین رومی نوشته : * در آن غلبات شور و سماع که مشهور عالمیان شده بود از حوالی زرکوبان میگذشت مگر آواز ضرب تفتق ایشان بگوش مبارکش رسیده از خوشی آن ضرب شوری عجیب در مولانا ظاهر شد و بچرخ در آمد شیخ نمره زنان از دکان خود بیرون آمد و سر در قدم مولانا نهاده بیخود شد مولانا او را در چرخ گرفته شیخ از حضرتش امان خواست که مرا طاقت سماع خداوند گار نیست از آنکه از غایت ریاضت قوی ضعیف تر کیب شده ام همانا که بشاگردان دکان اشارت کرد که اصلاً ایست نکنند و دست از ضرب باز ندارند تا مولانا از سماع فارغ شدن همچنان از وقت نماز ظهر تا نماز عصر مولانا در سماع بود از ناگاه گویندگان رسیدند و این غزل آغاز کردند :

یکی گنجی پدید آمد در آن دکان زرکوبی
 زهی صورت زهی معنی زهی خوبی زهی خوبی^۱

و نیز راجع بوفات شیخ صلاح الدین زرکوب که خلیفه مولانا رومی بود و در حیات او در سنه شصده و پنجاه و هفت در گذشت نوشته که بنا بوصیت خودش که خواسته بود آئین عزاء در جنازه او بعمل نیاید بلکه چون از محنت خانه جهان رهائی یافته

۱ - نقل از « رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولوی » تألیف فاضل محترم آقاسی

بعالم جاویدان اتصال می یابد با ساز و سماع او را بخاک بسپارند^۱ و «مولانا بیامد و سر مبارک را باز کرده نعره ها میزد و شورها میکرد و فرمود تا نقاره زنان و بشارت آوردند و از نقره خلقان قیامت برخاسته بود و هشت جوق گویندگان در پیش جنازه می رفتند و جنازه شیخ را اصحاب کرام برگرفته بودند و خداوند گارتا تربت بهاء ولد چرخ زنان و سماع کنان میرفت و در جوار سلطان العلماء بهاء ولد بعظمت تمام دفن کردند و ذلك غره شهر محرم المکرم سنه سبع و خمسين و ستمائة^۲»

حاصل آنکه سماع در بین صوفیه انتشار یافت و سبب انشقاق و اختلاف شد دسته های سماع را امری مشروع و پسندیده و از قبیل عبادات شمردند دسته های دیگر آنرا خلاف شرع و مبتدع شمرده سائق بگناه دانستند زیرا دسته های از مبتدیان و خامان مجالس سماع را محل هوی و هوس و اظهار تمایلات نفسانی قرار دادند این است که ذوالنون مصری می گفته: «سماع وارد حق است که دلها بدو برانگیزد و بر طلب وی حریص کند هر که آنرا بحق شنود بحق راه یابد و هر که بنفس شنود اندر زندقه افتد» و ابوعلی رودباری می گفته: «کاشکی ما از این سماع سر بر برهیمی^۳ شیخ عطار در شرح حال شیخ ابو عمرو نجید نوشته که: «نقل کرده اند که شیخ ابوالقاسم نصرآبادی با او بهم درس سماع بود و ابو عمرو گفت این سماع چرا می شنوی گفت سماع

۱- فرزند مولانا جلال الدین رومی موسوم بسطان ولد در ولد نامه راجع باین وصیت شیخ صلاح الدین زرکوب میگوید:

شیخ فرمود در جنازه من	دهل آرید و کوس با دف زن
سوی کوبم برید رقص کنان	خوش و شادان و مست و دست افشان
تا بدانند کالیای خدا	شار و خندان روند سوی لقا
مرکشان عیش و عشرت و سور است	جایشان خلد عدن پر حور است
این چنین مرگه با سماع خوش است	چون رفیقش نگار خوب کش است
همه از جان و دل وصیت را	بشنیدند بسی ریا بصفا

۲- نقل از «رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولوی» آقای فروزان فر صفحه ۱۱۰

۳- کشف المحجوب چاپ ژوکوفسکی صفحه ۵۲۸

شنویم بهتر از آنکه بنشینیم و غیبت کنیم و شنویم بو عمر و گفت اگر در سماع يك حرکت کرده‌اید که توانی که نکشی صد ساله غیبت از آن به * .

از شیخ علی رودباری پرسیدند «چه گوئی در کسی که از سماع ملامی چیزی بشنود گوید مرا حلال است که بدرجه رسیدم که خلاف احوال در من اثر نکند گفت آری رسیده است ولیکن بدوزخ^۱ .

شیخ ابوسعید خراسانی گفته که من در عالم خواب پیغمبر را دیدم می‌آمد من در آن حال با خود بیتی میخواندم و انگشت بر سینه می‌زدم پیغمبر فرمود که: «شر^۲ این از خیر این بیش است یعنی سماع نباید کرد^۳ .

هجویری در کتاب کشف المحجوب باب مخصوصی بنام «باب احکام السماع^۴ . نوشته و نظر اعتدال و میانه روی اتخاذ کرده است و میگوید که سماع بخودی خود نه خوب است و نه بد بلکه از نتایج آن باید حکم کرد زیرا طبایع مختلف است و نمیتوان بر يك حکم قطع کرد مستمعان بر دو قسم اند یک دسته معنی شنوند و دسته دیگر صورت پس هم فوائد آن بسیار است و هم آفات آن در شخص شقی تفاوت بر میانگیزاند و در اهل سعادت بر سعادت میافزاید در یکی راه اتصال بحق و وصول بعالم کشف و شهود است و در دیگری سبب هیجان هوای نفس و نیز هجویری بتفصیل در اختلاف مشایخ در سماع بحث نموده که سماع در مشاهدت محال است یعنی در مقام وصل عارف مستغنی از سماع است پس آلت مبتدیان است که بدان وسیله از پراکنندگیهای غفلت مجتمع شوند و گروهی سماع را آلت حضور شمرده‌اند و نیز بتفصیل از مراتب اهل سماع صحبت نموده حکایاتی از تأثیر سماع در درویشان می‌آورد که هر که تفصیل آنرا بخواهد بکشف المحجوب مراجعه کند .

۱- تذکرة الاولیاء عطار ج ۲ صفحه ۲۸۷

۲- تذکرة الاولیاء عطار ج ۲ صفحه ۴۱

۳- چاپ ژوکوفسکی صفحه ۵۲۴

غزالی و سهروردی نیز سماع را با تقریباً همین شروط روا میداشته‌اند و شیخ سعدی نیز از آنها پیروی نموده میگوید :

مگر مستمع را بدانم که کیست	نگویم سماع ای برادر که چیست
فرشته فرو ماند از سیر او	گر از برج معنی پرد طیر او
قویتر شود دیوش اندر دماغ	و گر مردلهو است و بازی و لاغ
نه هیزم که نشکافدش جز تبر	پریشان شود کل بیاد سحر
ولیکن چه بیند در آئینه کور	جهان پر سماع است و مستی و شور
که چووش برقص اندر آرد طرب	نبینی شتر بر سماع عرب
اگر آدمی را نباشد خراست	شتر را چو شور و طرب در سراست

جامی در نفحات الانس در شرح حال ابوبکر رازی بچلی نوشته که : « کسی ابوبکر رازی را گفت که در سماع چه کوئی گفت بس فتنه آمیز است و طرب انگیز خویشتن را از فتنه گوشه میدار گفت نه مشایخ آن کرده اند گفت دوست پدر آن وقت که وقت تو چون وقت ایشان شود تو هم چنان کن »

و نیز سعدی دربارهٔ رقص معتقد است که چون از روی بیخودی و وجد پیدا شود روا است و میگوید :

چو شوریدگان می پرستی کنند	بآواز دولاب مستی کنند
بچرخ اندر آیند دولاب وار	چو دولاب بر خود بگریند زار
مکن عیب درویش مدهوش مست	که غرق است از آن میزند پاودست
ندانی که شوریده حالان مست	چرا بر فشانند در رقص دست
کشاید دری بر دل از واردات	فشانند سر دست بر کائنات
حالانش بود رقص بر یاد دوست	که هر آستینیش جانی در اوست
گرفتم که مردانه ای در شنا	برهنه توانی زدن دست و پا
بکن خرقة نام و ناموس و زرق	که عاجز بود مرد با جامه غرق

اما «پاره کردن خرقه» و «دریدن جامه» و «پیرهن دریدن» و «کندن خرقه» و «دور انداختن خرقه» و «خرقه از سر بدر آوردن» که بعد وفور ذکر آن در اشعار صوفیه دیده میشود و سعدی در دوبیت اخیر بآن اشاره کرده است عبارت از این است که چون صوفی در حال رقص و غلبه شور و وجد و آشفتمگی و بشویدگی پشت یا بدنیا زده و سردست بر کائنات می افشاند جامه پاره میگرد و بطرف نوازندگان و خوانندگان یا در جمع حضار میانداخته بموجب آداب مخصوصی در بین آنها قسمت میشود و از آثار متبر که بشمار میرفته که غالباً در بین مریدان خرید و فروش میشده است.

شیخ شهاب الدین ابو حفص عمر بن محمد سهروردی باب بیست و پنجم کتاب عوارف المعارف را مخصوص بذکر «آداب السماع و حکم التخریق و اشارات المشایخ فی ذلك» کرده است که حاصلش این است که تصوف بر صدق و راستی و خلوص نیت و آداب پسندیده و وقار بنا شده و هر چه در آن هست باید بجد گرفته شود نه بهزل از جمله حضور در مجلس سماع باید توأم با پاکی نیت و صفای ضمیر و راستی و وقار باشد و از هزل و هوای نفس برکنار باشد. پس از این مقدمات از پاره کردن جامه (تمزیق الثیاب) و افکندن خرقه (رمی الخرقه) و افتادن عمامه از سر صحبت میکنند که باید خالی از تکلف و تصنع و ریا باشد و شرح میدهد که برای تقسیم آنها اگر شیخی در مجلس حاضر باشد حکم با او است والا با شروط خاصی تقسیم میشود از این قبیل که اگر بقصد بطرف خواننده یا نوازنده انداخته شده متعلق باز است اگر نوازنده یا قوال صوفی باشد در حکم یکی از افراد مجمع است اگر اجیر باشد حقی ندارد و اگر تبرعاً بنوازد یا بخواند حق میبرد اگر کسی از حق خود بگذرد و بسایر افراد ایشار کند و یا آنکه حق خود را بشخص معینی منتقل سازد چه حکمی دارد که برای تفصیل باید بآن کتاب مراجعه کرد و ضمناً باین نکته دقیق پی برد که بزرگان صوفیه تا چه اندازه در ترتیب مقامات و آداب مسلک تصوف اهتمام نموده و در تربیت و پرورش سالک همه دقایق را در نظر گرفته اند.

بمناسبت بحث از سماع ورقص بجا است که بنحو اجمال عقیده بعضی از صوفیه را که معتقد بوده‌اند که پرستش جمال صوری و عشق و دلباختگی بزیبائی مجازی راه وصول بجمال معنوی یعنی جمال مطلق است نیز ذکر کنیم.

این دسته از عرفا از قبیل احمد غزالی برادر حجة الاسلام غزالی و فخر الدین عراقی و اوحید الدین کرمانی و امثال آنها می‌گفته‌اند که جمال ظاهر آئینه طلعت غیب و مظهر جمال الهی است و بنیاد طریقت را بر اساس زیبائی دوستی متکی ساخته و بتمام مظاهر زیبائی از جمله صورت زیبا عشق میورزیده‌اند و معانی عرفانی را بالغات و اصطلاحات و تعبیرات عشق و عاشق و معشوق بیان می‌کرده‌اند که آثار آن بحد و فور در اشعار صوفیه مخصوصاً در غزل نمایان است تا آنجا که کلمه «شاهد» را که در لغت بمعنی «گواه» است صوفیه رمز قرار داده‌اند بر پسر زیبا باین معنی که او را «شاهد» صنع خدا می‌گفته‌اند و در دوره ابوسعید کلمه شاهد را بمعنی مطلق چیز خوب و زیبا استعمال می‌کرده‌اند.

۱- تعالی در کتاب «الکنایات» در لغت شاهد می‌گوید که صوفیه کلمه «شاهد» را رمز کردند بر پسر زیبا باین معنی که او شاهد صنع خدا است و در دوره ابوسعید عرفا کلمه «شاهد» را مترادف با لغت «خوب» و «زیبا» استعمال می‌کرده‌اند یعنی مثلاً می‌گفته‌اند فلان چیز شاهد است یعنی خوب است یا زیبا است.

یکی از معاریف عرفا میرفت جماعتی از مریدان که با او روان بودند از دور زنی را دیدند یکی از مریدان آهسته بدیگری گفت «حجت» چون آن زن نزدیک شد و اتفاقاً روی او را دیدند که روی زنی زشت و پیر بود شیخ که نجوای دو مرید را با یکدیگر فهمیده و لغت «حجت» را شنیده بود بمزاح گفت «حجة بالغة».

تعالی در چهارصد و سی مرده است بنابراین در اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم کلمه «شاهد» باین معنی مجازی در بین صوفیه استعمال می‌شده است.

عین عبارت تعالی در کتاب «الکنایه و التعریض» این است: «ومن کنایات الصوفیه فی هذا الباب قولهم للفلام الصبیح «شاهد» و معناهم فی انه احسن صورته شهید بقدره الله عز اسمه علی ما یشاء» (فصل فی الکنایه عن الفلام صفحه ۹۱ چاپ مصر).

این دسته از صوفیه که نزد دسته‌ئی دیگر مبتدع و بدنام کن اهل طریقت
شمرده می‌شده‌اند معتقد بوده‌اند که المجاز قنطرة الحقیقة و می‌گفته‌اند که ما در قید
صوریم و ناگزیر جمال مطلق را باید در صور مقیدات مشاهده کنیم چنانکه
اوحدالدین کرمانی می‌گوید :

زان می‌نگرم بچشم سر در صورت زیرا که زمعنی است اثر در صورت
این عالم صورت است و مادر صوریم معنی نتوان دید مگر در صورت

جامی در نفحات الانس در شرح حال اوحدالدین حامد کرمانی نوشته که چون شمس
تبریزی در اثناء مسافرت ببغداد رسید شیخ اوحدالدین را که شیخ یکی از خانقاه‌های
بغداد بود ملاقات کرد و در طی دیدار پرسید که « در چه کاری گفت ماه را در طشت
آب می‌بینم پس شیخ شمس الدین گفت که اگر بر قفای دنبال نداری چرا بر آسمانش
نمی‌بینی » و نیز جامی نوشته : « و در بعضی تواریخ مذکور است که چون وی در
سماع گرم شدی پیراهن امردان چاک کردی و سینه بسینه ایشان باز نهادی چون ببغداد
رسید خلیفه پسر کی صاحب جمال داشت این سخن بشنید گفت او مبتدع است و
کافر اگر در صحبت من از اینگونه حرکتی کند وی را بکشم چون سماع گرم شد
شیخ بکرامت دریافت گفت :

سهل است مرا بر سر خنجر بودن در پای مراد دوست بی سر بودن
تو آمده‌ئی که کافری را بکشی غازی چو توئی رواست کافر بودن

پسر خلیفه سر بر پای شیخ نهاد و مرید شد قال بعض الکبراء العارفین قدس الله تعالی
اسرار هم نزد اهل توحید و تحقیق این است که کامل آن کس بود که جمال مطلق
حق سبحانه در مظاهر کونی حسی مشاهده کند ببصر همچنانکه مشاهده میکنند در
مظاهر روحانی به بصیرت یا شاهدون بالبصیرة الجمال المطلق المعنوی بما یعایتون بالبصر
الحسن المقید لآصوری و جمال باکمال حق سبحانه دو اعتبار دارد یکی اطلاق که آن
حقیقت جمال ذاتی است من حیث هی هی و عارف این جمال مطلق را در فناء فی الله

سبحانه مشاهده توان کرد و یکی دیگر مقید و آن از حکم تنزل حاصل آید در
مظاهر حسیه یا روحانیه پس عارف اگر حسن بیند چنین بیند و آن جمال را جمال حق
داند متمیز شده بمراتب کونیّه و غیر عارف را که چنین نظر نباشد باید که بخوبان نگردد
تابهاویّه حیرت درنماید و قال ایضاً و از اهل طریق کسانی اند که در عشق بمظاهر و صور
زیبا مقید اند و چون سالک در صدد عدم ترقی باشد و در معرض احتجاب بود چنانچه
بعضی از بزرگان قدس الله ارواحهم از آن استعاضه کرده اند و فرموده اند نعوذ بالله
من التمسک بعد التعرف و من الحجاب بعد التجلی و تعلق این حرکت حسی نسبت باین
سالک از صورتی ظاهر حسی که بر صفت حسن موصوف بود تجاوز نکند هر چند شهود
و کشف مقیدش دست داده بود و اگر آن تعلق و میل حسی از صورتی منقطع شود
بصورتی دیگر که بحسن آراسته باشد پیوند گیرد و دایماً در کشاکش بماند تعلق و
میل بصورت فتح باب حرمان و فتنه و آفت و خذلان او شود اعاذ بالله عزوجل و سائر
الصالحین من شرف ذلك . حسن ظن بلکه صدق اعتقاد نسبت بجماعتی از اکابر چون شیخ
احمد غزالی و شیخ اوحد الدین کرمانی و شیخ فخر الدین عراقی قدس الله تعالی اسرارهم
که بمطالعه جمال مظاهر صوری حسی اشتغال مینموده اند آن است که ایشان در آن
صور مشاهده جمال مطلق حق سبحانه میکرده اند و بصورت حسی مقید نبوده اند و
اگر از بعض کبرا نسبت بایشان انکاری واقع شده است مقصود از آن آن بوده باشد
که محجوبان آن را دستوری سازند و قیاس حال خود بر حال ایشان نکنند و جاویدان
در حسیض خذلان و اسفل السافلین طبیعت نمایند والله تعالی اعلم باسرارهم .

حاصل آنکه با اعتقاد صوفی در هر کسی عشق هست و این در مقام خود بسیار
پسندیده است ولی معشوق متفاوت است باید عشق را پرورش داد و بمعشوق حقیقی
راهنمایی کرد و باهمتی بلند بآنچه دلبستگی را شاید دل باخت . جمال دوستی نشانه
عشق بکمال است زیرا جمال پر توی از کمالی است که صوفی در راه وصول بآن میکوشد

و بقول شیخ روز بهان عارف معروف « منهاج عشق ربانی عشق انسانی است ^۱ »

حال یقین

چون سالک در مشاهده متمکن شود و استقرار بیابد و ملکه او شود و در فنا متحقق گردد و در خدا باقی شود بمقام یقین واصل میشود بشایر این یقین اصل و منتهی الیه جمیع احوال است .

در حال یقین است که هر شك و ریبی از قلب عارف زائل میشود و استیشار جانشین آن میگردد و بزرگان صوفیه یقین را آخر احوال و باطن جمیع احوال دانسته اند .

یقین در لغت یعنی « علمی که شکی با آن نباشد » و نزد عرفا عبارت است از : « رؤیت عیان بقوت ایمان نه بحجت و برهان ^۲ » ابونصر سراج در کتاب لمع میگوید یقین بر سه وجه است « علم الیقین ^۳ » و « عین الیقین ^۴ » و « حق الیقین » و اهل یقین

۱ - کتاب « عبهر العاشقین » از تصنیفات شیخ ابو محمد ابونصر بقلی فسوی معروف بشیخ روز بهان یکی از بزرگان مشایخ صوفیه که در ششصد و شش در شیراز وفات یافته است و تصانیف و مؤلفات بسیار داشته که نام اغلب آن کتب را جنید شیرازی در کتاب شد الاذار (مزارات شیراز) ذکر نموده است از جمله رساله « عبهر العاشقین » است که يك نسخه مصحح آن متعلق باین جانب است موضوع این رساله « عشق » است و از نسخ رساله « سوانح » احمد غزالی و « لمعات » شیخ عراقی است که در طی سی و دو باب مراحل عشق را وصف کرده و نیز شیخ روز بهان در فصل ششم رساله عبهر العاشقین بعد از ذکر انواع عشق مجازی و حقیقی میگوید : « بهر حال که عشق پدید آید اگر طبیعیات و اگر روحانیات باشد که عشق در مقام خود محمود است زیرا که عشق طبیعی منهاج عشق روحانی است و عشق روحانی منهاج عشق ربانی است انقال عشق الهی جز باین مرکب نتوان کشید و راوق صفاء صرف جمال قدم جز در این اقتداح افراح نتوان نوشید این سه جوهر یعنی عشق طبیعی و روحانی و ربانی همیشه حرکت مینماید .

۲ - « الیقین فی اللغة العلم الذی لاشک معه و عند اهل الحقیقه رویه العیان بقوة الايمان لا بالحجة والبرهان » (تعریفات جرجانی)

۳ - « علم الیقین ما اعطاه الدلیل بشیور الامور علی ماهو علیه » (تعریفات جرجانی)

۴ - « عین الیقین ما اعطته المشاهدة والكشف » (تعریفات جرجانی)

برسه گونه‌اند اول یقین اصغر و عموم است که اول مقام یقین است و آن عبارت است از وثوق بآنچیزی که در دست خدا است و یأس از آنچیزی که در دست مردم است و این آن است که جنید گفته یقین از میان برخاستن شك است و نیز ابو یعقوب گفته که چون بنده بمقام رضا واصل شود یعنی بآنچه که خداوند قسمت او قرار داده راضی باشد بیقین رسیده است دوم یقین خواص است که مرحله تمکن در یقین است و در آن حال سالک مأنوس شده و در یقین تحقق و دوام دارد سوم یقین بزرگان و اخص خواص است و آن مرحله‌ئی است که سالک هر سبب بین خود و خدا را قطع نموده و جز خدا مرادی ندارد و بچیزی غیر او ناظر و شاعر نیست بقول مولانا رومی :

« دیده خواهم سبب سوراخ کن تا سبب را بر کند از بیخ و بن »

برای یقین نه‌ایمی نمیتوان تصور کرد و هر چه عارف کاملتر شود یقینی بر یقین دیگر میافزاید :

هجویری در کتاب کشف‌المحجوب در « کشف حجاب دهم » میگوید : « آنچه امروز با علم صحیح حاصل شود فردا با رؤیت حاصل شود « علم الیقین » علم معاملات دنیا است با حکام و اوامر « عین الیقین » علم بحال نزع و وقت بیرون رفتن از دنیا است و « حق الیقین » علم بکشف رؤیت اندر بهشت پس علم الیقین درجه علما است بحکم استقامت شان بر احکام امور و عین الیقین مقام عارفان است بحکم استعدادشان بر مرگ را و حق الیقین فنا گاه دوستان است بحکم اعراض شان از کل موجودات پس علم الیقین بمجاهدت و عین الیقین بمؤانست و حق الیقین بمشاهدت شود و این یکی عام است و دیگر خاص و سه دیگر خاص الخاص^۱ »

۱ - « حق الیقین عبارة عن فناء العبد في الحق والبقاء به علماً و شهوداً و حالاً لا علماً فقط فلم كل عاقل الموت علم الیقین فاذا عاين الملائكة فهو عين الیقین فاذا ذاق الموت فهو حق الیقین وقيل علم الیقین ظاهر الشريعة وعين الیقین الاخلاص فيها وحق الیقین المشاهدة فيها » (تعريفات جرجانی)

۲ - تلخیص از کشف‌المحجوب صفحه ۹۷ چاپ ژوکوفسکی .

اینک اقوال بعضی از مشایخ صوفیه را در موضوع یقین در این جا نقل میکنیم^۱
 سهل بن عبدالله تستری گفته: «اول مقام معرفت آن است که بنده را یقین دهد
 در سر وی و جمله جوارح وی بدان یقین آرام گیرد یعنی خاطرها را بد از ضعف یقین بود»
 و نیز او گفته: «حق تعالی قرب نداد ابرار را بخیرات و قرب داد بیقین»
 احمد بن عاصم انطاکی گفته است: «کمترین یقین آنست که چون بدل رسد
 دل را پر نور کند و پاک کند از وی هر جا که شکی است تا از دل شکر و خوف خدای
 تعالی پدید آید و یقین معرفت عظمت خدای بود و بر قدر و عظمت خدای تواند بود و
 عظمت معرفت خدای بود» و نیز او گفته: «یقین نوری است که حق تعالی در دل
 بنده پدید آرد تا بدان جمله امور آخرت مشاهده کند و بقوت آن نور جمله حجابها
 که میان او و میان آخرت است بسوزد تا بدان نور مطالعه جمله کارهای آخرت میکند
 چنانکه گوئی او را مشاهده است».

عمر بن عثمان مکی گفته است: «اول مشاهده قربت است و معرفت بعلم الیقین
 و حقایق آن» و «اول مشاهده زوائد یقین است و اول یقین آخر حقیقت است».

ابو عثمان حیری گفته: «یقین آن بود که اندیشه و قصد کار فردا او را اندک بود»
 از محمد فضل پرسیدند که «سلامت صدور بچه حاصل آید گفت بایستادن بحق
 الیقین و آن حیاتی بود تا بعد از آن علم الیقین دهند تا بعلم الیقین مطالعه عین الیقین
 کنند تا اینجا سلامت یابد و تا نخست عین الیقین نبود علم الیقین نبود که کسی را که کعبه
 ندید هرگز او را علم الیقین بکعبه نبود پس معلوم شد که علم الیقین بعد از عین الیقین
 تواند بود که آن علمی که بیش از عین الیقین بود آن بهمت بود و اجتهاد از این جای بود
 که گاه صواب افتد و گاه خطا چون علم الیقین پیدا آمد بعلم الیقین مطالعه اسرار و
 حقایق عین الیقین توان کرد مثالش چنان بود که کسی در چاهی افتاده باشد و بزرگ

شده ناگاه او را از چاه بر آرند در آفتاب متحیر گردد و مدتی بر آن ثبات کند تا بآفتاب دیدن خوی کند تا چنانکه بآفتاب علمش حاصل شود که بدان علم مطالعه اسرار آفتاب تواند کرد .

شیخ کبیر ابو عبدالله محمد بن الخفیف گفته: «یقین حقیقت اسرار بود بحکمت‌های غیب» .

شبلی گفته است: «علم‌الیقین آن است که بما رسید بر زبان پیغمبران علیهم السلام و عین‌الیقین آن است که خدا بما رسانید از نور هدایت باسرار قلوب بی واسطه و حق‌الیقین آن است که بدان راه نیست» .

مولانا جلال‌الدین رومی در مجلد سوم مثنوی در حکایت «مسجد مهمان کش» میگوید:

هر گمان تشنه یقین است ای پسر	میزند اندر تزايد بال و پر
چون رسد در علم پس برپا شود	مریقین را علم او پویا شود
زانکه هست اندر طریق مفتتن	علم کمتر از یقین و فوق ظن
علم جویای یقین باشد بدان	وان یقین جویای دید است و عیان
اندر الهیکم بجو این را کنون	از پس کلا پس لو تعلمون ^۱
میکشد دانش به بینش ای علیم	گر یقین بودی بدیدندی ججیم
دید زاید از یقین بی اتمهال	آن چنان کز ظن همی زاید خیال
اندر الهیکم بیان این ببین	که شود علم‌الیقین عین‌الیقین

و نیز در مجلد اول مثنوی در «قصه مری کردن رومیان و چینیان در صفت

نقاشی» میفرماید:

اهل صیقل رسته‌اند از بوی و رنگ هر دمی بینند خوبی بی درنگ

۱- این بیت و سه بیت بعد اشاره به «سورة التکائر» قرآن است که میفرماید: «الهیکم التکائر حتی زرتم المقابر کلاسوف تعلمون ثم کلاسوف تعلمون کلالو تعلمون علم‌الیقین لترون الجحیم ثم لترونها عین‌الیقین ثم لتسئلن يومئذ عن النعیم» .

نقش و قشر علم را بگذاشتند
رفت فکر و روشنائی یافتند
مرکب کزوی جمله اندر وحشتند
کس نیابد بر دل ایشان ظفر
گرچه نحو و فقه را بگذاشتند
رایت عین الیقین افراشتند
بر و بحر آشنائی یافتند
میکنند آن قوم بر وی ریشخند
چون صدف گشتند ایشان پر کهر
ایک محو و فقر را برداشتند

معرفت

بعقیده صوفیه شرف انسان و فضیلت او بر سائر مخلوقات بواسطه استعداد او بمعرفت خدا است.

موضوع «معرفت» یا «عرفان» یکی از مهمترین مسائل صوفیه است بلکه هدف اصلی و غرض اساسی تصوف است.

برای روشن ساختن موضوع لازم است بعضی از لغات شایع در کتب عرفانی توضیح داده شود مخصوصاً تعریف چهار اسم یعنی «قلب» و «روح» و «نفس» و «عقل» که در مبحث معرفت بکار برده میشود:

۱- «قلب» بدو معنی استعمال میشود یکی عضو صنوبری شکل مهمی که در طرف چپ سینه قرار گرفته با خصوصیات آنکه در علم تشریح و وظائف اعضا و سائر مباحث طبی برای آن شرح داده شده است عارف با این قلب که حیوانات هم آن عضو را دارند کاری ندارد بلکه ناظر بمعنی دوم این لفظ است که مقصود از آن لطیفه روحانی است که عبارت است از حقیقت انسان و این قلب است که «عالم» و «مدرك» و «عارف» است و «مخاطب» و «معاقب» او است.

این قلب با قلب جسمانی علاقه و ارتباط اسرار آمیزی دارد که چگونگی آن علاقه و ارتباط بنحو روشنی بوصف در نمیآید قدر مسلم این است که سنخ این علاقه

و ارتباط مادی نیست و کاری بگوشت و خون قلب ندارد بلکه از قبیل علاقه وصف
بموصوف است که فقط اهل کشف بخصوصیات آن واقفند .

قلب باین معنی تقریباً همان است که حکما «نفس ناطقه» مینامند و وظیفه
و عمل آن بیشتر عمل «ادراک» است تا «احساس» و در حالیکه مغز بمعرفت حقیقی
خدا نمیتواند برسد قلب قادر بادراک ذات و باطن همه اشیاء است .

از مسائل اساسی صوفیه بلکه مهمترین آنها همین موضوع عرفان است که بعقیده
عرفا وصول بمعرفت کامل و تام ممکن است باین معنی که چون قلب بنور ایمان و
معرفت روشن شود آینه تجلی همه معارف الهی خواهد شد بلکه ذات الوهیت در آن
جلوه گر خواهد شد این است که پیغمبر فرموده : «لایسعنی ارضی و سمائی بل
یسعنی قلب عبدی المؤمن» .

اما این صفا و کمال بندرت حاصل میشود زیرا قلب غالباً بواسطه غفلت محجوب
و در نتیجه معصیت تزاریک است یعنی صور و نقوش مادی و شهوانی آنرا آلوده
ساخته است .

قلب بین عقل و هوی در کشمکش است باین معنی که قلب انسان معرفت جدالی
است بین جنود خدا و شیطان و هر دسته از راهی در تسخیر آن میکوشند ازیک دریچه
معرفت خدا بقلب میرسد و از دریچه دیگر وسوس حس بنابر این چنانکه گفته اند :

آدمیزاده طرفه معجونى است	کز فرشته سرشته و از حیوان
کر کند میل این شود پس از این	ور کند میل آن شود به از آن

از یکطرف ممکن است پست تر از حیوان شود زیرا حیوان فاقد معرفت است
و قهراً نمیتواند ترقی کند و کمال بیابد و از طرف دیگر ممکن است از فرشته بگذرد
زیرا فرشته فاقد شهوت است و نمیتواند تنزل کند^۱.

۱ - مولانا رومی در مجلد چهارم مثنوی در تفسیر حدیث نبوی که «ان الله تعالى خلق الملائكة

۲- روح نیز بدو معنی استعمال میشود یکی بمعنی بخار لطیفی است که منبع آن تجویف قلب جسمانی است و بواسطه حرارت قلب پیدا شده و بواسطه عروق در همه بدن پراکنده شده و سبب حیات جسمانی میشود روح باین معنی همان «روح

ورکب فیهم العقل وخلق البهائم وركب فیها الشهوة وخلق بنی آدم وركب فیهم العقل والشهوة فمن غلب عقله علی شهوته فهو علی من الملائكة ومن غلب شهوته علی عقله فهو ادنی من البهائم» میگوید :

در حدیث آمد که یزدان مجید
يك كره را جمله عقل و علم وجود
نیست اندر عنصرش حرص و هوا
يك گروه دیگر از دانش تهی
او نبیند جز که اضطبل و علف
زان سیم هست آدمیزاد و بشر
نیم خر خود مائل سفلی بود
تا کدامین غالب آید در نبود
عقل اگر غالب شود پس شد فزون
شهوة اگر غالب شود پس کمتر است
آن دو قوم آسوده از جنگ و حراب
و این بشر هم ز امتحان قسمت شدند
يك كره مستغرق مطلق شده
نقش آدم ليك معنی جبرئیل
از ریاضت رسته و از زهد جهاد
قسم دیگر با خران ملحق شدند
وصف جبریلی در ایشان بود زفت
مرده گردد شخص چون بیجان شود
زاغ گردد چون پی زاغان رود
زانکه جانی کان ندارد هست پست
او ز حیوانات فزون تر جان کند
مکر و تلبیسی که او تواند تنید

خلق عالم را سه گونه آفرید
آن فرشته است و نداند جز سجود
نور مطلق زنده از عشق خدا
همچو حیوان از علف در فریبی
از شقاوت غافل است و از شرف
از فرشته نیمی و نیمش ز خر
نیم دیگر مایل علوی شود
ز این دو گانه تا کدامین برد نرد
از ملايك این بشر در آزمون
از بهایم این بشر زان کابتر است
و این بشر با دو مخالف در عذاب
آدمی شکند و سه امت شدند
همچو عیسی با ملك ملحق شده
رسته از خشم و هوا وقال و قبل
گوینا کز آدمی او خود نژاد
خشم محض و شهوت مطلق شدند
تنکه بود آن خانه و آن وصف رفت
خر شود چون جان او بی آن شود
جسم گردد جان چو او بی آن شود
این سخن حق است و صوفی گفته است
در جهان باریك کاریها کند
آن ز حیوان دگر ناید بدید

حیوانی^۱ است و بحث در آن متعلق بعلم طب است .

معنی دیگر روح که منظور صوفیه است عبارت است از لطیفه مدرکه انسان که مصداق آیه « قل الروح من امر ربي » است و از عالم امر نازل شده است^۲ .
روح باین معنی از اسرار قلب است و تقریباً همان معنی قلب از آن مستفاد میشود .

۳- نفس نیز بدو معنی اطلاق میشود^۳ یکی بمعنی جامع قوه غضب و شهوت بمعنی منبع و اصل صفات مذمومه که بطوریکه قبلاً گفته شد مجاهده با آن واجب است و عرفاً آنرا « جهاد اکبر » مینامند و حدیثی نقل میکنند که « اعدی عدوك نفسك التي بين جنبيك »

نفس بمعنی دیگر عبارت است از لطیفه فی الهی و نفس باین معنی حقیقت و ذات انسان است .

پس نفس بمعنی اول شیطانی و مذموم است و بمعنی دوم رحمانی و پسندیده^۴
۴- عقل که بمعنای مختلف استعمال میشود^۵ ولی صوفی غالباً لغت عقل را

جامه های زر کشی را یافتن	درها از قمر دریا یافتن
خرده کاریهای علم هندسه	یا نجوم و علم طب و فلسفه
کان تعلق با همین دنیایستش	ره بهفتم آسمان بر نیستش
این همه علم بنای آخر است	که عماد بود گاو و اشتر است
بهر استیقای حیوان چند روز	نام آن کردند این کیجان رموز
علم راه حق و علم منزلش	صاحب دل داند آنرا با دلش

۱- الروح الحيوانی جسم لطیف منبعه تجویف القلب الجسمانی و ینتشر بواسطه العروق الضارب الى سائر اجزاء البدن (تعریقات جرجانی) .

۲- « الروح الانسانی هو اللطیفه العالمه المدركة من الانسان الراكبة على الروح الحيوانی نازل من عالم الامر تعجز العقول عن ادراك كنهه وتلك الروح قد تكون مجردة و قد تكون منطبقه فی البدن (تعریقات جرجانی) .

۳- برای معانی مختلفه نفس و اقسام آن از قبیل « نفس اماره » و « نفس لوامه » و « نفس مطمئنه » و « نفس حمیده » و « نفس نباتی » و « نفس حیوانی » و « نفس انسانی » و « نفس ناطقه » و « نفس قدسیه » و « نفس رحمانی » رجوع شود بتعریقات جرجانی .

۴- برای معانی مختلفه عقل و اقسام آن از قبیل « عقل هیولانی » و « عقل بالملکه » و « عقل بالفعل » و « عقل مستفاد » رجوع شود بتعریقات جرجانی .

بمعنی مدرك علوم یعنی مترادف بامعنی دوم قلب بکار میبرد و بطوریکه ملاحظه میشود در بین همه این اصطلاحات چیز مهم قلب بمعنی لطیفه روحانی و آسمانی است و بنحو اجمال آلت مهم ارتباط روحانی قلب است یعنی قلب بمعرفت خدا واصل میشود و روح که یکی از اسرار قلب است عاشق و مجذوب خدا میگردد و سر که باطن روح است بمشاهده خدا نایل میشود.

صوفی در پی شناختن خدا است و میکوشد که برای شناختن او راهی بدست آورد و ما حاصل گفتار او در این موضوع این است که انسان بوسیله حواس خود نمی تواند بمعرفت الهی برسد زیرا خدا شیئی مادی نیست که بحواس ادراک شود و شرط معرفت جنسیت است بعقل نیز ممکن نیست زیرا خداوند نامحدود است و بفهم و تصور در نمی آید و منطق و عقل بشری هیچوقت از محدود نمی تواند تجاوز کند فلسفه احوال است کتاب و دفتر و علم و قال و قیل مدرسه و جدان را جامد میسازد و فکر حقیقت جو را با ابری از کلمات میان نهی تاریک میکند یعنی او را با سم مقید ساخته از مسمی دور میسازد بگفته حافظ :

ای که از دفتر عقل آیت عشق آموزی

ترسم این نکته بتحقیق ندانی دانست

در جمیع کتب صوفیه اعم از نظم یا نثر این مضامین مکرر است که برای نمونه ابیات ذیل را از دفتر اول مثنوی مولانا رومی در این جا نقل میکنیم :

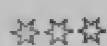
خلق اطفالند جز مست خدا	نیست بالغ جز رهیده از هوا
گفت دنیا لعب و لهو است و شما	کود کید و راست فرماید خدا
جنگ خلقان همچو جنگ کودکان	جمله بیمعنی و بی مغز و مهان
جمله باشمشیر چوبین جنگشان	جمله در لاینبغی آهنگشان
جمله شان گشته سواره بر نیئی	کاین براق ما است یا دلدل بیئی

جاءلند و خود زجهل افراشته
 باش تا روزی که محمولان حق
 يعرج الروح اليه والملك
 همچو طفلان جملتان دامن سوار
 از حق آن الظان لایغنی رسید
 علم های اهل دل حمالشان
 علم چون بر دل زند یاری شود
 گفت ایزد یحمل اسفاره
 علم کان نبود زهو بیواسطه
 لیک چون این بار را نیکو کشی
 هین مکش بهر خدا این بار علم
 تا که بر رهوار علم آیی سوار
 از هواها کی رهی بی جام هو
 از صفت و از نام چه زاید خیال
 دیده دلال بی مدلول هیچ
 هیچ نامی بی حقیقت دیده
 اسم خواندی رو مسمی را بجو
 گرز نام و حرف خواهی بگذری
 همچو آهن ز آهنی بیرنگ شو
 خویش را صافی کن از اوصاف خویش
 بیستی اندر دل علوم انبیا
 گفت پیغمبر که هست از اتمم
 مرا زان نور بیند جانشان

را کب و محمول ره پنداشته
 اسب تازان بگذرند از نه طبق
 من عروج الروح يهتز الفلك
 گوشه دامن گرفته اسب وار
 مرکب ظن بر فلك ها کی روید
 علم های اهل تن احمالشان
 علم چون بر تن زند باری شود
 بار باشد علم کان نبود زهو
 آن تیایند همچو رنگ ماشطه
 بار بر گیرند و بخشنندت خوشی
 تا ببینی در درون انبار علم
 انگهان افتد ترا از دوش بار
 ای زهو قانع شده با نام هو
 وان خیالش هست دلال وصال
 تا نباشد جاده نبود غول هیچ
 یا ز کاف و لام گل گل چیده
 مه بیبالا دان نه اندر آب جو
 پاک کن خود را از خود دهان یکسری
 در ریاضت آینه بی رنگ شو
 تا ببینی ذات پاک صاف خویش
 بی کتاب و بی معید و اوستا
 که بود هم گوهر و هم همت
 که من ایشانرا همی بینم بدان
 آنگاه مولانا قصه مجادله نقاشان رومی و چینی را میآورد که هر دسته مدعی

شدند که ما نقاش تر و هنرمند تریم و پادشاه برای امتحان بهر دسته اطاقی داد که نقاشی کنند تا از روی کار هنر آنها قضاوت شود این دو اطاق مقابل یکدیگر بودند و در آنها روبروی یکدیگر بود نقاشان چینی و رومی هر دسته باطاق خود رفته بکار مشغول شدند و در بروی خود بیستند نقاشان چینی هر روز انواع و اقسام رنگها از پادشاه میگرفتند و نقاشی میکردند ولی نقاشان رومی که در بروی خود بسته بودند بهیچ رنگی توسل نجسته فقط دیوار را صیقل میزدند چون روز امتحان در آمد شاه حاضر شد نقاشی چینی ها را دید ولی بهتر از آن عکس آن تصویرها بود که بر دیوارهای صیقل خورده و صاف شده رومیها پدیدار بود:

ور مثالی خواهی از علم نهان قصه گو از رومیان و چینیان



رومیان آن صوفیانند ای پسر	نی ز تکرار و کتاب و نی هنر
لیک صیقل کرده اند آن سینه ها	پاك ز آزو حرص و بخل و کینه ها
آن صفای آینه وصف دل است	صورت بی منتهی را قابل است
اهل صیقل رسته اند از بوی و رنگ	هر دمی بینند خوبی بی درنگ
نقش و قشر علم را بگذاشتند	رایت عین الیقین افراشتند

حاصل آنکه علم باید در راه تصفیه قلب بکار رود زیرا منبع معرفت قلب پاك است و بس و بطوریکه سابقاً در بحث از آراء حکمای نو افلاطونی و حکمای اشراق گفته شد معرفتی را که صوفی میطلبید از راه اشراق و کشف و وحی و الهام است زبان حال صوفیه این است که بقلب خود ناظر باش زیرا ملکوت آسمان در خود تو است و حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» را شاهد و مؤید همین اصل میدانند.

صوفی معتقد است که قلب انسان آئینه می است که جمیع صفات الهی باید

در آن جلوه گر شود اگر چنین نیست بواسطه آلودگی آینه است و باید کوشید تا زنگ و غبار از آن برود چنانکه مولانا رومی گفته :

آینه ات دانی چرا غماز نیست زانکه زنگار از رخسار ممتاز نیست

رو تو زنگار از رخ خود پاک کن بعد از آن آن نور را ادراک کن

همانطور که آینه فلزی چون زنگ بگیرد و غبار آلود شود قوه انعکاس و حکایت کردن آن از میان میرود حس روحانی باطنی هم که صوفیه « دیده دل » و « عین الفؤاد » و « دیده بصیرت » مینامند چون به تعیّنات و مفاصد مادی آلوده شود دیگر نمیتواند از نور احدیت حکایت کند مگر آنکه آن غبار و آلودگی بکلی از میان برود و پاک شدن آینه قلب متوقف بر فضل الهی و نتیجه فیض خداوندی است که در اصطلاح صوفیه « توفیق » نامیده میشود ولی انسان هم در سهم خود باید بکوشد و مجاهده کند تا خود را مستعد ساخته قابل فیض شود و مصداق این آیه شود که : « والذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا وان الله لمع المحسنین »

حافظ در غزل ذیل که تیمناً نقل میشود این عقیده عارفانه را به نیکوترین وجه بیان میکند :

سالها دل طلب جام جم از ما میکرد و آنچه خود داشت ز بیگانه تمنّا میکرد
گوهری کز صدف کون و مکان بیرون است طلب از گم شدگان لب دریا میکرد
مشکل خویش بر پیر مغان بردم دوش کو بتأیید نظر حل معما میکرد

۱- بمقیده صوفیه خود مجاهده و طلب وسعی در تکمیل نفس و تصفیه قلب نیز برائز فضل خداوند و پاک نوع « توفیق » یافتن است مولانا رومی در مجلد چهارم مشنوی در « تفسیر آیه و ما خلقنا السموات والارض وما بینهما الا بالحق میگوید :

هر کسی ز اندازه روشن دلی غیب را بیند بقدر صیقلی
هر که صیقل پیش کرد او بیش دید بیشتر آمد بر او صورت پدید
کز تو گویی آن صفا فضل خدا است نیز این توفیق صیقل زان عطا است
قدر همت باشد آن جهد و دعا لیس للانسان الا ما سعی
واهب همت خداوند است و بس همت شاهی ندارد هیچ خس

دیدمش خرم و خندان قدح باده بدست
گفتم این جام جهان بین بمو کی داد حکیم
بیدلی در همه احوال خدا با او بود
این همه شعبده خویش که میکرد اینجا
گفت آن یار کزو گشت سردار بلند
فیض روح القدس از باز مدد فرماید
واندر آن آینه صد گونه تماشا میکرد
گفت آن روز که این گنبد مینا میکرد
او نمیدیدش و از دور خدا را میکرد
سامری پیش عصا و بد بیضا میکرد
جرمش این بود که اسرار هویدا میکرد
دیگران هم بکنند آنچه مسیحا میکرد

گفتمش سلسله زلف بتان از پی چیست

گفت حافظ کله از دل شیدا میکند

و قریب باین مضمون است این بیت معروف از غزل خواجه حافظ که :

دریغ و درد که تا این زمان ندانستم
که کیمیای سعادت رفیق بود رفیق
باعتماد صوفیه عمل یعنی عبادت و رعایت اصول شرع مادامی که ناشی از فکر
شخص است بیهوده و بلا اثر است و فقط وقتی فائده دارد که سالک خود را در میان نبیند
بلکه خدا را عامل حقیقی هر عملی بداند و نیز سالک عمل خود را باید نتیجه توفیق خدا
بداند یعنی برای خود فضیلتی قائل نشود باضافه هیچگونه نظری پیدایش نداشته باشد .
صوفی علم رسمی یعنی دانائی اکتسابی و آموختنی را « علم » مینامد در حالیکه
دانائی مخصوص بصوفیه را « معرفت » یا « عرفان » مینامد .

« معرفت » صوفیه اساساً و اصولاً با « علم » علماً فرق دارد و تقریباً مفهوم

۱- صوفیه قرون اول یعنی قبل از دوره صوفیان اواخر قرن چهارم و پنجم که میکوشیدند
تصوف را با اصول و مبانی شرع و مذاق اهل ظاهر نزدیک کنند و نیز قبل از آنکه امثال محیی الدین
ابن العربی تصوف را بشکل فلسفه خاصی در آورند مدار بحث و سرگرمی صوفیه چند چیز بود که
اگرچه هنوز بشکل معینی مدوّن نشده بود ولی بعد از مبارست در آثار صوفیه قرون اول و اطلاع
بر آراء و اقوال آنها میتوان گفت که ماحصل بحث آنها در پیرامون سه موضوع بوده و مابقی مباحث
از متفرعات این سه موضوع مهم شمرده میشود و آن سه موضوع عبارت است از :

صوفی از « معرفت » معادل است با مفهوم حکمای اشراق یونانی از لغت « گنوسیسی » یونانی که بمعنی « میدانم » است .

صوفی معتقد است که از راه کشف مستقیماً بمعرفت خدا واصل خواهد شد این علم نتیجه عقل و منطق و درس و بحث مدرسه نیست بلکه بسته باراده فضل و توفیق خداوند است که این معرفت را بآنها یکی که خود مستعد اخذ معرفت و وصول بحقیقت کرده است عطا میفرماید .

معرفت نور رحمت الهی است که بقلب سالک مستعد و قابل میتابد و جمیع تمینات و قوای او را در اشعه نورانی خود محو و مضمحل ساخته و از کار باز میدارد این است که جنید بغدادی گفته : « من عرف الله كل لسانه » و نیز محمد بن واسع میگوید : « من عرف الله قل كلامه و دام تحیره » .

باعتماد نویسندگان صوفی کسانی که در طلب خدا هستند بر سه گونه اند اول اهل زهد و عبادت که بامید بهشت و پاداش اخروی یا پاداش روحانی دیگری از قبیل کرامات خدا را پرستش میکنند و خداوند از راه فضل خود را بآنها می شناساند .

دوم حکمای حکمت الهی که خداوند از راه جلال و جبروت خود خود را بآنها

۱- خدا شناسی که تقریباً در بین همه فرق صوفیه بشکل « وحدت وجود » در آمده است .

۲- خودشناسی یعنی بحث در نفس انسانی و ماهیت و منشأ صدور آن و خواص و صفات نفس و راه کمال آن و طریقه اتصال نفس انسانی بخدا .

۳- انتخاب راه صحیح بسوی کمالات یعنی تعیین تکالیف و وظائف اخلاقی و تشخیص زندگی بی آزار و رفتار معتدله و تصفیه نفس برای وصول بمعادت و خوشی .

از سه موضوع مذکور که بگذریم دیگر در سایر مواضع عرفا مستقلاً وارد بحث نمیشدند و کاری بسایر مباحث نداشتند مثلاً در احکام و قوانین شرع اظهار نظر نمیکردند و بهمانطوریکه بود محترم میشدند و با فرق و مذاهب مختلفه اسلامی کاری نداشتند و همه در چشم آنها یکسان بودند و همچنین در آداب و عادات و مسائل مربوط بمعاش و علوم و صنایع نظر خاصی ابراز نمیداشتند .

میشناساند ولی با استدلال و منطق هیچوقت نمیتوانند جلال و جبروت الهی را ادراک کنند در ادراک صفات و آثار خداوندی سرگردان و از ادراک ذات الهی بکلی عاجز و ماحصل مقالشان این است که ذات الوهیت لایدرک است و نتیجه علم ما این است که «میدانیم که از ادراک او عاجزیم».

سوم عرفا که خداوند بوسیله اشراق خود را بآنها میشناساند یعنی عارف بحالی میرسد که از ما سوی الله منقطع گشته از حدود تعینات شخصی خارج میشود وفانی محض میگردد و در خدا باقی میشود.

جلال الدین رومی در مجلد دوم مثنوی در حکایت «اندرز کردن صوفی خادم را در تیمار بهیمه او» میگوید:

دفت‌ر صوفی سواد و حرف نیست	جز دل اسپید همچون برف نیست
زاد دانشمند آثار قلم	زاد صوفی چیست انوار قدم
همچو صیادی سوی اشکار شد	گام آهو دید بر آثار شد
چند گاهش گام آهو در خور است	بعد از آن خود ناف آهو رهبر است
چونکه شکر گام کرد وره برید	لاجرم زان گام در کامی رسید
رفتن يك منزلی بر بوی ناف	بهتر از صد منزل گام و طواف
سیر زاهد هر مهی تا پیشگاه	سیر عارف هر دمی تا تخت شاه
آن دلی کو مطلع مهتابها است	بهر عارف فتحت ابوابها است
با تود یوار است و با ایشان در است	با توسنگ و با عزیزان گوهر است
آنچه تو در آینه بینی عیان	پیر اندر خشت بیند بیش از آن
پیر ایشانند کاین عالم نبود	جان ایشان بود در دریای جود
پیش از این تن عمرها بگذاشتند	پیشتر از کشت بر بر داشتند
پیشتر از نقش جان پذیرفته اند	پیشتر از بحر درها سفته اند

بطوریکه قبلاً اشاره شد بعضی از صوفیه بر آنند که پیروی از ظواهر شرع برای عامه واجب است اما خواص احتیاجی بآن ندارند و آن اندازه از احکام شرع و عبادات مورد احتیاج است که سائلک را در سیر بطرف خدا راهبر و مساعد است و عارف از راه صفای باطن و احساس درونی خود باید تصمیم بگیرد که تا چه مقدار مکلف بر عایت ظواهر شرع و اوامر و نواهی آن است باین معنی که عارف باید حال درونی خود را بر هر قانون خارجی مقدم بشمارد. ظاهر شرع برای عوام است که در حجاب عقل و منطق و نقل و امثال آن گرفتاراند در حالیکه عرفان مخصوص باصفیا است که ظاهر و باطن نشان منغمس در نور احدیت است و نیز ظاهر شرع ناظر بکثرت است در حالیکه عرفان ناظر بوحدت است فلان عمل در شرع پسندیده است در صورتیکه همان عمل در عرفان پسندیده نیست و از این جا است که گفته‌اند «**حسنات الابرار سیئات المقرین**» البته عبادت متناقض با عرفان نیست ولی عارف مقید بجمع بین این دو نیست و بقول سنائی :

بهر چ از راه و امانی چه کفر آن حرف و چه ایمان

بهر چ از دوست دور افتی چه زشت آن نقش و چه زیبا

جلال‌الدین رومی در تفسیر بیت مذکور در مجلد اول مثنوی میگوید :

هر که محراب نمازش گشت عین سوی ایمان رفتنش میدان توشین

هر که شد مرشاه را او جامه‌دار هست خیران بهر شاهش اتجار

و نیز در غزلی از غزلهای دیوان شمس تبریزی میفرماید :

شب کفر و چراغ ایمان خورشید چو شد رخشان

با کفر بگفت ایمان رفتیم که بس باشد

ایمان گودت پیش آوان کفر گود پس رو

چون شمع تفت جان شد نی پیش و نه پس باشد^۱

صوفی شریعت را نردبان ترقی و صعود میدانند و بیرکت ایمان بالا می‌رود باین معنی که شریعت بخودی خود منظور نهائی و غایت سیرا نیست بلکه واسطه و وسیله است و فقط او را مستعد وصول بمنظور و مطلوب خود که معرفت است می‌سازد^۱ و چنانکه گفته شد معرفت فقط از راه کشف باولایای خدا افاضه می‌شود و این در موقعی است که طالب خود از میان برخیزد یعنی در خدا محو شود ذوالنون مصری گفته: عارف بجائی رسد که او او نبود و پیغمبر از خدا حکایت کرده که خدا فرمود «چون بنده دوست گیرم من که خداوندم گوش او باشم تا بمن شنود و چشم او باشم تا بمن بیند و زبان او باشم تا بمن گوید و دست او باشم تا بمن گیرد»^۲.

عارف هم شاهد صفات خدا است نه ذات او و مشاهده ذات مختص بمقام فناء الفناء است که عبارت است از محو کامل در ذات الوهیت.

توحید اول و آخر عرفان است و بزرگترین نتیجه معرفت است ولی مفهوم عارف از توحید با مفهوم متشرع فرق دارد مسلمان متشرع معتقد است که خدا در ذات و صفات و اعمال واحد است و بکلی غیر مشابه با کائنات است یعنی قائل بسوره توحید است که: «قل هو الله احد الله الصمد لم یلد ولم یولد ولم یکن له کفواً احد» عارف میگوید که خدا هستی حقیقی است که اساس همه هست ها است و جز او «هستی» نیست خدا «بود» است و سایر کائنات «نمود» باین معنی که جمیع کائنات در حکم اشعه‌ئی هستند که از آن آفتاب حقیقت ناشی شده باشند بدون اینکه خللی بوحدت آفتاب وارد شود یا بتعبیر دیگر کائنات در حکم آینه هائی هستند که صفات الوهیت در آنها جلوه گر شده باشد.

مهم‌ترین فرق تصوف اسلامی با تصوف مسیحی در همین قسمت است که رنگ وحدت وجود تصوف اسلامی بیشتر است.

۱- بایزید بسطامی گفته: «حق بر دل اولیاء خود مطلع گشت بعضی از دلها دید که بار معرفت او نتوانست کشید بمبادتش مشغول گردانید» (تذکرة الاولیاء عطار ج ۱ صفحه ۱۶۴)
 ۲- تذکرة الاولیاء عطار ج ۱ صفحه ۱۲۲.

بصوفیه ایراد شده است که خدائی که کل در کل است بچه سبب خود را باین شکل ظاهر ساخته است یعنی چرا وحدت مبدل بکثرت شده است بعبارة آخری سر آفرینش چیست صوفیه در جواب میگویند که سر آفرینش را باید در این حدیث شنید که: « کنت کنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف » و حاصل تقریر عرفا که بتعبیرات گوناگون بیان شده و هر کتاب عرفانی مشحون باین معانی است این است که خدا جمال محض است و جزو طبیعت و ذات جمال «عشق» است و در

۱- شیخ روزبهان در فصل سی و یکم رسالة عبرة العاشقین در کمال عشق میگوید: « خداوند سبحانه و تعالی از لا و ابداً ذات قدیمش موصوف است بصفات قدیمش از جمله صفات حق یکی عشق است نفس خود را بنفس خود عاشق بود پس عشق و عاشق و معشوق خود بود از آن عشق یکرنگ آمد که صفت او است و او از تغیر حدثان منزله است عشق کمال محبت و محبت صفت حق است در اسم غلط مشوکه عشق و محبت یکی است صفت او است و قایم باو است در آن تغیر نیست بلکه بغود عاشق است تغیر حد ثانی در او روانیست محبت حق چنان دان که علم اولم یزل محباً بنفسه لنفسه كما انه لم یزل عالماً بنفسه و ناظراً الى نفسه بنفسه انقسام در احدیتش نیست چون خواست که کنز ذات بمفتاح صفات بگشاید ارواح عارفان را بجمال عشق برایشان تجلی کرد و بصفات خاص برایشان ظاهر شد ایشان از هر صفتی لباسی یافتند از علم علم و از قدرت قدرت و از سمع سمع و از بصر بصر و از کلام کلام و از ارادت ارادت و از حیوة حیوة و از جمال جمال و از عظمت عظمت و از بقا بقا و از محبت محبت و از عشق عشق این همه او بود و او در ایشان ظاهر بود تأثیر صفات در ایشان آمد صفت بذات قایم است صفت ایشان بدان تأثیر قایم گشت از حلول در این عالم هیچ نیست **الهمید عبید و الرب رب** پس اصل عشق قدیم است عاشق حق را عشق با جان قدیم است عشق لبلاية زمین قدم است که گرد درخت جان عاشق برآمده است عشق سیفی است که از عاشق سرحدوث برمیدارد سرکوه پایه صفات است که جان عاشق چون بدانجا رسید مأخوذ عشق گشت از آن ذروه بزرگتر نتواند آمد هر که معشوق حق شد و عاشق حق شد در عشق هم رنگ عشق شد چون عاشق هم رنگ عشق شد عاشق و معشوق یکرنگ شدند آنگاه عاشق در مملکت حق حاکم شود چون حق بر او غالب شد قالب صورتش جنائی است نفسش روحانی است جانش ربانی است .. عشق کمالی است که از کمال حق است چون در عاشق پیوندد از صرف حدوثیت بجلال الهیت ظاهر و باطنش ربانی شود معدن اصل طلب کنه و از حوادث دهور و صروف زمان و تأثیر مکان متغیر نشود چون در عین کمال بود

بقیه پاورقی در صفحه ۴۲۳

این موضوع یکی از دلکش‌ترین و شیوا‌ترین مباحث عرفا یعنی مبحث عشق و محبت و جمال و زیبایی دوستی بوجود آمده که تأثیر فوق‌العاده عمیق و جذابی بر ادبیات صوفیه مخصوصاً غزل‌های عارفانه بخشیده است و ما مکرراً در طی سائر مباحث بمناسبتی آن قسم گفته‌های صوفیانه را در این کتاب نقل کرده‌ایم و فعلاً احتیاجی بذکر آنها نیست

سواتر رهویت برخیزد و عاشق ربانی با معدن اصلی برود . . . در عشق مقصود نیست و عشق با مقصود موجود نیست .

عشق و مقصود کافری باشد عاشق از جان خود پری باشد
نقش را در عالم عشق قدم نیست زانکه عقل و نفس در ره عشق با هم نیست عشق مرغ جان‌گداز است
عشق جان را چون کبوتر و باز است .

نکند عشق نفس زنده قبول نکند باز موش مرده شکار
امر و نهی در راه عشق منسوخ است کفر و دین از سرای عشق محجوب است آفاق در اشراق
عشق محترق است کون در تحت سم رخس عشق مضطرب است .

بیش آنکس که عشق رهبر او است کفر و دین هر دو پرده در اوست
هر چه در کاینات جزو و کلند همه در راه عشق طاق بلند
سرشت گوهر عشق در ازل بوده است در آن عالم جان و عقل را راه نبوده است آنکه را راه عشق
روی بنماید جوهر صفتش از این خاکدان بر باید .

عشق برتر ز عقل و از جان است لی مع الله وقت مردان است
در عاشق کبری و کافری نیست بد خوئی و ابله‌ی نیست کمال تحیر صفت عاشقان است
خضوع و خشوع صفت بیدلان است .

طفل را بار عشق پیر کند باشه را عشق پشه‌گیر کند
بهشت جای زاهدان است کنشت خرابیات عاشقان است نارسیدگی در عشق نیست
نا‌توانی در ره عشق نیست آنچه گفتیم جز صفت عشق و عاشق نیست نهایت عشق بنیاد معرفت
است در معرفت عشق بر کمال است اگر عاشق با معشوق هم رنگ شود مقام توحید یافت اگر در معرفت
متحیر شود مقام معرفت یافت منتهای عشق تابیدن دو مقام است چون عارف شد از صفات معرفتش
صفات حق روی نماید . . آنکه شطحیات گوید از اینجا بود حدیث سیحانی و لیس فی جیتی و سر
انا الحق اگر ندانی از آن شیر مرغ زار توحید و شه‌سوار میدان تجرید ابو بکر شیلی رحمه الله علیه بشنو
که روزی در مجلس موحدان رمز آن حدیث در بیتی پیدا کرد چون سکر وجد بر او غالب شد گفت :

فقط یکی از غزل‌های عارفانه خواجه حافظ را که ناظر باین موضوع است در این جا نقل و زینت این صفحات قرار می‌دهیم :

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد	عشق پیدا شد و آتش بهمه عالم زد
جلوه کرد درخت دیدم ملک عشق نداشت	عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد
عقل می‌خواست کز آن شعله چراغ افروزد	برق غیرت بدرخشید و جهان بر هم زد
مدعی خواست که آید بتماشا گه راز	دست غیب آمد و بر سینه نامحرم زد
دیگران قرعه قسمت همه بر عیش زدند	دل غم‌دیده ما بود که هم بر غم زد
جان علوی هوس چاه زنجدان نداشت	دست در حلقه آن زلف خم اندر خم زد

حافظ آن روز طرب نامه عشق تو نوشت

که قلم بر سر اسباب دل خرم زد

و قریب باین مضمون است این دوبیت از غزل دیگر خواجه حافظ :

طفیل هستی عشقند آدمی و پری	ارادتى بنما تا سعادتى ببری
بکوش خواجه و از عشق بی نصیب مباش	که بنده را نخرد کس بعیب بی هنری

بعقیده عرفا انسان علت غائی آفرینش و نتیجه خلقت و تاج جهان است انسان اگر چه بر حسب ترتیب ظهور آخر است ولی در نظر خداوند و بر حسب مقام اول است زیرا انسان نه فقط میتواند مانند خدا شود بلکه چون از قیود شخصیت موهوم رها شود میتواند با حقیقت کلی یکی شود یعنی دوباره باصل خود پیوندد .

تبارکت خطراتی فی تعالائی فلا اله اذا فکرت الا انی چون بدان عالم رسیدم اند فملشان ربانی قولشان ازلی و ابدی است کما قال ابو سعید الخراز رحمه الله علیه للمعارفین خزائن او دعوها علوماً غریبة و انباءً عجیبة يتكلمون بها بلسان الابدیه و یخبرون عنها بمبارات الازلہ

با یزید ار بگفت سبحانی	نه ز جهلی بگفت و ویلانی
آن زبانی که راز مطلق گفت	راست جنبید کوانا الحق گفت

(عیبر العاشقین نسخه خطی متعلق بشکارنده)

تا انسان اسیر شهوت و هوس است از خدا دور است ولی چون کشش حبیب در او زیاد شود و پشت پا به عالم حس و محسوس بزند و از باطن خود بنور معرفت روشن شود شوق و وجد اتصال به محبوب بر هر چیز فایق آید باین معنی که چون میراندن نفس و از میان بردن تعینات انجام یابد خلوت مشاهده جمال الوهیت قلب او را باهتزاز درآورد.

چون طالب صادق ظهور و شروع این جاذبه غیبی را در خود احساس کند باید همه قوای روحی خود را برای تقویت آن بکار برد و از هر چه بآن خللی برساند بپرهیزد واضح است که اگر سالک فی المثل تا ابد هم در راه تقویت آن جاذبه بکوشد و رابطه خود را در هر قدمی با خدا نزدیکتر کند باز بغایت طلب نرسیده و همه تکلیف خود را ادا نکرده است.

یکی از مسائل مسلم در نزد عرفا این است که انسان هیچوقت بمعرفت چیزی که در او نیست نایل نخواهد شد باین معنی که شرط ادراک چیزی سنخیت با آن است و نتیجه این مقدمه این است که ممکن نبود انسان بمعرفت خدا و فهم اسرار جهان برسد مگر آنکه این معرفت و این اسرار در خود او موجود باشد.

انسان عالم صغیر است که دنیای کبیر در او منطوی است یعنی انسان مثال و صورتی است از خدا انسان چشم دنیا است و خداوند مصنوعات و مخلوقات خود را از این چشم می بیند. انسان چون بخوبی بخود عارف شود بخدا عارف شده است و چون بخدا عارف شود خود را بهتر از پیشتر می شناسد خدا بهر چیزی نزدیکتر از آن است که بتصور در آید بعقیده عارف «دوست نزدیکتر از من است» و خواه حافظ ناظر بهمین معنی است که میفرماید:

بیدلی در همه احوال خدا با او بود / او نمیدیدش و از دور خدا را میکرد
بنا بر این عرفان یعنی وحدت و تحقق این مسئله که نمود کثرت در مقابل وحدت خواب و خیالی بیش نیست و همه کوشش عارف این است که این خواب و خیال

و اشتباه بزرگ را که حجاب بین خالق و مخلوق است و دیوار ظلمانی محسوب است از میان بردارد.

در نظر عارف کامل همه ادیان و مذاهب یکسانند و برای هیچیک ترجیحی قائل نیست یعنی دیانت اسلام با بت پرستی یکسان است و کعبه و میخانه و صمد و صنم یکی است و صوفی پخته هیچوقت ناظر باین نیست که انسان پیرو چه مذهبی است یا صورت عبادت او چیست زیرا بمقیده عارف مسجد واقعی قلب صاف و پاک است و خدا را فقط در قلب پاک باید پرستش کرد کعبه حقیقی کعبه دل است نه خانه سنگ و گل آنهاییکه خدا را در آفتاب پرستش میکنند خدا را آفتاب می بینند آنهاییکه او را در موجودات ذی حیات میستایند خدا را جاننداری می پندارند و آنهاییکه در غیر جاندار می پرستند خدا را چیزی بی جانی می شمرند و جماعتی او را بصفه وجود واحد بی نظیری پرستش میکنند معتقدند که خدا مثل و مانند ندارد عارف واقعی خود را بهیچیک از این طرق مقید نسازد تا احتیاجی بترجیح بعضی مسالك بر بعضی دیگر لازم شود بقول خواجه حافظ:

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود
زهر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد است

خدا در همه جا حاضر و بر همه چیز حکم فرماست و محدود بهیچیک از احزاب و فرق دنیا نیست « اینما تولوا فثم وجه الله » هر فرقه و هر شخصی عقیده خود را صحیح می شمرد و چون بواقع بنگریم خدای هر کسی ساخته و هم و خیال خود او است و در واقع بنام خدا خود را میستاید این است که عقاید سایرین را غلط می شمرد و غیر عادلانه مردم دیگر را سرزنش میکنند بغض و کینه مردم نتیجه جهل و بی خبری آنها است در حالیکه بمقیده عارف آب رنگ ظرفی را میگیرد که در آن واقع است آب خود بیرنگ است ولی ظروف رنگهای گوناگون دارند و هر رنگی را با آب نسبت دهیم رنگ ظرف خواهد بود یا بقول ملا عبدالرحمن جامی حکایت پرتو خورشید و شیشه های رنگارنگ است،

اعیان همه شیشه های گوناگون بود کافتاد در آن پرتو خورشید وجود

هر شیشه که سرخ بود یا زرد و کبود
صاحب گلشن راز میگوید :

وجود اندر کمال خویش ساری است
امور اعتباری نیست موجود
تعیین ها امور اعتباری است
عدد بسیار و يك چیز است معدود

حاصل آنکه عارف واقعی همه چیز را حاکی از حق می‌شمرد و با عقیده احدی
معارضه نمی‌کند بلکه معتقد است که در همه عقائد هر قدر ضد یکدیگر جلوه کنند
حقیقت موجود است و جنگها و اختلافها جنگ رنگها است مولانا جلال الدین رومی
در دفتر اول مثنوی در بیان آنکه « موسی و فرعون هر دو مسخر يك مشیت اند چنانکه
زهر و فا زهر و ظلمات و نور می‌فرماید :

کفر و ایمان عاشق آن کبریا
موسی و فرعون معنی را رهی
پیش چو کانه‌های حکم کن فکان
چونکه بیرنگی اسیر رنگ شد
چون به بیرنگی رسی کان داشتی
گرترا آید بر این گفته سؤال
این عجب کین رنگ از بی رنگ خاست
اصل روغن ز آب افزون میشود
چونکه روغن راز آب اسرشته‌اند
چون کل از خارست و خار از کل چرا
یانه جنگ است این برای حکمت است
یانه این است و نه آن حیرانی است
نعلهای باژگون است ای سلیم
مس و نقره بنده آن کیمیا
ظاهر این ره دارد و آن بیرهی
میدویم اندر مکان و لامکان
موسیعی با موسیعی در جنگ شد
موسی و فرعون دارند آشتی
رنگ کی خالی بود از قیل و قال
رنگ با بی رنگ چون در جنگ خاست
عاقبت با آب ضد چون میشود
آب با روغن چرا ضد گشته‌اند
هر دو در جنگند و اندر ماجرا
همچو جنگ خر فروشان صنعت است
گنج باید گنج در ویرانی است
نفرت فرعون زادان از کلیم

شیخ عطار در منطق الطیر در مقاله چهارم در « بیان وادی معرفت » میگوید :

بعد از آن بنمایدت پیش نظر	معرفت را وادی بی پا و سر
هیچکس نبود که نی آن جایگاه	مختلف گردد ز بسیاری راه
هیچ ره دروی نه چون آن دیگر است	سالك تن سالك جان دیگر است
باز جان و تن ز نقصان و کمال	هست دایم در ترقی و زوال
لاجرم بس ره که پیش آید پدید	هر یکی بر حد خویش آید پدید
کی تواند شد در این راه جلیل	عنکبوت مبتلا هم سیر فیل
سیر هر کس تا کمال او بود	قرب هر کس حسب حال او بود
گر برگرد پشه چندانی که هست	کی کمال صرصرش آید بدست
لاجرم چون مختلف افتاد سیر	هم روش هرگز نکردد هیچ طیر
معرفت اینجا تفاوت یافته	این یکی محراب و آن بت یافته
چون بتابد آفتاب معرفت	از سپهر این ره عالی صفت
هر تنی بینا شود بر قدر خویش	باز یابد در حقیقت صدر خویش

حاصل آنکه تصوف واقعی هیچوقت زیر بار تعصب و تحزب و ترجیح فرقه‌ئی بر فرقه دیگر نمی‌رود و از جنک هفتاد و دو ملت دوری میجوید بعقیده صوفی يك حقیقت کلی و يك وجود حقیقی و واقعی در تمام عالم منبسط است که مابۀ الاشتراك و سبب تحقق تمام موجودات همان است و خارج از آن چیزی نیست یعنی هر چیزی در حد خود دارای جزئی و یرتوی از آن حقیقت کلی هست پس عالم من حیث المجموع کمال مطلق است ولی هیچ چیز هم به تنهایی کمال مطلق نیست واضح است که پیرو چنین عقیده که در هر ذره‌ئی چیزی از خدا یعنی جزئی از کمال مطلق می‌بیند و زبان حالش این است که : « در هر چه نظر کردم سیمای تومی بینم » زیرا بار تعصب و ترجیح فرقه‌ئی بر فرقه دیگر نمی‌رود و فرقی میان مسجد و میخانه نمینهد و نه فقط با هفتاد و دو ملت بلکه با عالم وجود در صلح و آشتی است زیرا منظور صوفی کامل شدن است

و میخواید مظهر کمال مطلق که خدا است بشود و چون کمال مطلق منبسط در همه
اشیاء است و هر چیزی در حد معینی مظهر کمال است پس همه چیز را دوست دارد
و هیچ عقیده‌ئی را غلط نمی‌شمارد و اختلاف مذاهب را اختلاف در رنگ و صورت
میشمارد و صلح کل می‌طلبید خوش بینی و مسرت دائمی و شور و حال عارف کامل و
صوفی پخته مثل جلال الدین رومی و عطار که از خلال هر سطری از نوشته‌های آنها
آشکار است از این جا ناشی است، صوفی چون باین حال برسد در حالت «استواء» است
یعنی در آن حال دیگر سایه ندارد و بهیچ چیز تمایل خاص ندارد بلکه همه چیز برای
او مساوی است و همه را بیک نسبت دوست دارد. خواجه حافظ که همه مراحل تصوف
را سیر کرده و از آن گذشته بهیچ چیز دل نبسته و از هر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد
مانده است بمقامی از آزادمنشی و آزاد فکری و بلند نظری رسیده که بصعوبت میتوان
نظیری برای او یافت و از این جا است که از سراسر دیوان او این همه بوی آزادی
بمشام خواننده میرسد و در آینده در طی بحث از حافظ و نحوه گفتار او وارد این
موضوع خواهیم شد و فعلاً برای تمثیل چند بیت از گفته‌های او بمناسبت مقام در
این جا نقل میشود :

مطلب طاعت و پیمان و صلاح از من مست	که به پیمانه کشی شهره شدم روز است
من همان دم که وضو ساختم از چشمه عشق	چار تکبیر زدم یکسره بر هر چه که هست

در عشق خانقاه و خرابات فرق نیست	هر جا که هست پرتو روی حبیب هست
آنجا که کار صومعه را جلوه می‌دهند	ناقوس دیر راهب و نام صلیب هست
فریاد حافظ این همه آخر بهرزه نیست	هم قصه غریب و حدیثی عجیب هست

همه کس طالب یارند چه هشیار و چه مست	همه جا خانه عشق است چه مسجد چه کنشت
-------------------------------------	-------------------------------------

سر تسلیم من و خشت در می‌کدها مدعی گر نکند فهم سخن گو سرو خشت

زاهد ایمن مشو از بازی غیرت زنه‌ار کهره از صومعه نادیر مغان این همه نیست

نام حافظ رقم نیک پذیرفت ولی بیش رند ان رقم سود و زیان این همه نیست

گر پیر مغان مرشد من شد چه تفاوت در هیچ سری نیست که سرّی ز خدا نیست

در صومعه زاهد و در خلوت صوفی جز گوشه ابروی تو و محراب دعا نیست

فاش می‌گوییم و از گفته خود دلشادم بنده عشقم و از هر دو جهان آزادم

صوفی صومعه عالم قدسم لیکن حالیا دیر مغان است حواله تکام

گفتم صنم پرست مشو با صمد نشین گفتا بکوی عشق همین و همان کنند

گفتم شراب و خرقه نه آیین مذهب است گفت این عمل بمذهب پیر مغان کنند

اگر چه در همه مذاهب و مسالك كم يابيش حقيقتي موجود است و محرّك

پيروان همه مذاهب و اديان يك احساس دروني است ولي در راه « حقيقت مطلق »

هر مذهب و مسلّكي در حكم حجاب و سدي است كه سالك بايد از ميان بردارد و خود

را از آن قيد آزاد سازد دو جهان بمنزلۀ بيضه است و مرغك در درون آن غرق در

ظلمت و بينوايي و شكسته بالي است كفر و ايمان بمنزلۀ سفيده و زردۀ اين تخم است

كه از هم متمايز است ولي چون جوجه از تخم برون آيد كفر و ايمان از ميان

بر خاسته و مرغ وحدت بال مي‌گشايد .

صوفی غیر از راه سلوك و عرفان ساير راهها را براي وصول بكمال غير كافي

ميشمارد باین معنی كه مي‌گويد ديانت بر دو اصل بيم و اميد قرار گرفته و متدين

از خوف جهنم و امید به بهشت امر و نهی دیانت را رعایت میکنند دیانت مانع از بروز و ظهور اخلاق فاسده است ولی اخلاق فاسده را از میان نمیبرد و باطن را چنانکه باید و شاید تصفیه نمیکند متعبد از ترس عذاب اخروی یا امید به نعمت جهان دیگر از بدی احتراز میجوید ولی نفس سرکش او هر ساعت بحیلهائی متوسل میشود تا خواهشهای نفسانی را انجام دهد حاصل آنکه پیرو متعبد ظواهر در طلب کمال نیست.

حکما و متکلمین برای انسان جسم و روح قائلند و روح را باقی می‌شمارند و چنان تعلیم میدهند که حب بقا مستلزم تکمیل جنبه روحی و معنوی است پس باید در پی کمال رفت و ملکات فاضله بدست آورد و از شقاوت ابدی نجات یافت فلاسفه آزادمنش هم چنان تعلیم میدهند که سعادت انسان در تحصیل لذت است اما لذت پایدار و خالی از آفات و آن لذت روحی و معنوی است علم و معرفت چراغ نفس است و عقل و استدلال راهنمای انسان اخلاق و قضاوت در حسن و قبح و بدی و خوبی اشیاء همه متکی بمنطق و استدلال است.

صوفیه طریقه حکمای الهی و متکلمین و فلاسفه را هم برای کمال بشر کافی نمی‌شمارند و ماحصل گفته‌های آنها این است که قطع نظر از اینکه در عمل مجهز شدن بسلاح علم و حکمت و منطق برای هر کسی مقدور نیست برای معدودی هم که فلسفه و حکمت و منطق آموخته‌اند نتیجه‌ائی نخواهد بخشید زیرا تکیه گاه عقل و منطق محسوسات است و محسوس فریبنده است حس و تجربه‌های آن محکوم به هوی و وهم است بنابراین یای استدلالیان چوبین بود و تکیه بر یای چوبین و اسارت در قید و هم

۱- سعدالدین حموی در رساله «علوم الحقائق و حکم الدقائق» فصل مخصوصی بنام «فصل فی المعرفة» نوشته که ملاحظه آن این است که :

معرفت بر دو نوع است یکی «معرفت بعقل» یعنی معرفت با استدلال عقلی و دیگر «معرفت حق بحق» یعنی معرفتی که جز با شهود صرف و تجلی محض ممکن نیست. معرفت بعقل معرفت کسبی و آموختنی است و مشتغل بآن «عاقل مستدل» است در حالیکه معرفت حق بحق معرفت بدیهی و شأن عارف کامل محقق است. (مجموعه الرسائل چاپ مصر صفحه ۴۹۲-۴۹۳).

وهوی انسان را بکمال نخواهد رسانید. نکته دیگر اینکه نهایت ترقی متفلسف این خواهد بود که مانند فلاسفه‌ئی شود که قبل از او بوده‌اند و این توقف است در حالیکه بمقیده صوفی سیر کمالی انتها ندارد و توقف مرگ محسوب است پس باید از تقید بفکر دیگران آزاد شد و بچشم خود اشیاء را مطالعه کرد و در عالم کمال هر لحظه از مرتبه‌ئی بمرتبه بالاتر رفت و باقواعد و اصولی که در طریقت مجر زاست در تزکیه و اصلاح نفس کوشید و اسرار طبیعت و ماوراء طبیعت را با چشم دل دید و بالاخره بکمال مطلق اتصال یافت.

با همه اینها بطوریکه مکرر اشاره شده چون صوفی با وسعت نظر بعالم نگاه میکند و همه کائنات را مظاهر کمال مطلق می‌شمارد و در هر طریق و فکری بحقیقتی قائل است هر دین و هر مذهب و هر مسلکی را احترام میکند و از آن چیزی التقاط میکند ولی بآن دلبستگی دائمی پیدا نمی‌کند بلکه چون بآنجا رسید از آنجا می‌گذرد تمام فرق و مذاهب و فلسفه‌ها در چشم عارف در حکم نردبان است که بمدد آن می‌خواهد بالا برود همینکه بالارفت دیگر با نردبان کاری ندارد و بدون دلبستگی و علاقه و تعصب آنرا رها میکند بقول مولاناء رومی عارف مذهب مخصوص ندارد بلکه خدا مذهب او است که :

«مذهب عاشق ز مذہبها جدا است عاشقان را مذهب و ملت خدا است»

با همه احتیاطی که بزرگان صوفیه در گفتار و رفتار خود داشته و همیشه میکوشیده‌اند که بهانه تکفیر و مزاحمه و اعتراض بدست مدعیان ظاهرین ندهند باز در همه حال دست از بیان عقائد خود برنداشته بکنایه و اشاره و رمز بآنها اشاره نموده‌اند منتهی بگفتار خود لباس شرع پوشانیده با زبان کتاب و سنت اهل طلب و استعداد را ارشاد کرده‌اند مثلاً جنید بغدادی که از پیشروان بزرگ صوفیه و از اصحاب «صحو» است و برخلاف اصحاب «سکر» از قبیل بایزید بسطامی و حسین بن منصور حلاج و شیخ ابوالحسن خرقانی و ابوسعید ابوالخیر صوفیه را بر عایت شرع و بکار بستن اوامر و نواهی ارشاد

میکرده در عین حال تعلیم میداده که بجا آوردن ظواهر شرع عبث و بیفایده است و برسالک است که بمعنی و باطن شرع ناظر باشد.

هجویری در کشف المحجوب میگوید: «یکی بمنزدیک جنید آمد و بر او گفت از کجا میآئی گفت بحج بودم گفت حج کردی گفت بلی گفت از ابتدا که از خانه بر رفتی و از وطن رحلت کردی از همه معاصی رحلت کردی گفت نه گفت پس رحلت نکردی گفت چون از خانه بر رفتی و اندر هر منزلی هر شب مقام کردی مقامی از طریق حق اندر آن مقام قطع کردی گفت نه گفت پس منزل نسپردی گفت چون محرم شدی بمیقات از صفات بشریت جدا شدی چنانکه از جامه گفتا نی گفت پس محرم نشدی گفت چون بعرفات واقف شدی اندر کشف مشاهدت وقف پدیدار آمد گفتا نی گفت پس بعرفات ناستادی گفت چون بمنزدلفه شدی و مرادت حاصل شد همه مرادها را ترک کردی گفتا نی گفت پس بمنزدلفه نشدی گفت چون طواف کردی خانه سر را اندر محل تنزیه لطایف حضرت جمال حق دیدی گفتا نه گفت پس طواف نکردی گفت چون سعی کردی میان صفا و مروه مقام صفا و درجه مرآت ادراک کردی گفتا نی گفت هنوز سعی نکردی گفت چون بمنزله آمدی منیت های تو از تو ساقط شد گفتا نه گفت هنوز بمنزله نرفتی گفت چون به منجر گاه قربان کردی همه خواسته های نفس را قربان کردی گفتا نی گفت پس قربان نکردی گفت چون سنگ انداختی هر چه با تو صحبت کرد از معانی نفسانی همه بینداختی گفتا نه گفت پس هنوز سنگ بینداختی و حج نکردی باز گرد و بدین صفت حجی بکن تا بمقام ابراهیم برسی^۱».

این حکایت و امثال آن بخوبی میفهماند که صوفی چه اندازه بین ظاهر شرع و معنی و باطن آن فرق مینهد در عین حال غالب بزرگان صوفیه تعلیم میدادند که شریعت و طریقت باید بهم آمیخته باشند باین معنی که شرع بدون عرفان عبث و طریقت بدون شرع نفاق است نسبت این دو بیکدیگر نسبت روح است ببدن و باین

منظور بسیار کوشیده‌اند و در تفسیر عارفانه قرآن و توفیق بین شریعت و طریقت کتابها ساخته و پرداخته‌اند و اقل نتیجه‌ئی که بدست آورده‌اند این است که در هر عصری کم یا بیش مردمی را مذهب ساخته از جمود و خشکی و تنگ نظری و تعبد کور کورانها آنها و تعصبات جاهلانه کاسته‌اند.

برای مزید اطلاع از چگونگی عقیده و نظر صوفیه در باب معرفت بعضی از گفته‌های عرفای بزرگ را در این موضوع از تذکرة الاولیای عطار^۱ النقاط نموده ذیلاً نقل میکنیم:

از جمله شیخ عطار عبارتی از قول او پس قرنی نقل میکنند که «من عرف الله لا یخفی علیه شئی» و در تفسیر و توضیح این عبارت میگوید: «هر که خدا را شناخت هیچ چیز بر او پوشیده نماند دیگر معنی آن است که هر که بشناخت ناشناسندگیست دیگر معنی آن است که هر که اصل بدانت فروع دانستن آسان بودش که بچشم اصل در فروع نگردد دیگر معنی آن است که خدای را بخدای بتوان شناخت که عرف ربی بر ربی پس هر که خدای را بخدای داند همه چیز میداند». و نیز در شرح حال محمد واسع نوشته: «و در معرفت چنان بود که سخن او است که ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله فیه هیچ چیز ندیدم الا که خدا را در آن چیز دیدم و از او سؤال کردند که خدای را میشناسی ساعتی خاموش سر فرافکنند پس گفت هر که او را بشناخت سخنش اندک شد و تحیرش دایم گشت و گفت سزاوار است کسی را که خدای بمعرفت خودش عزیز گردانیده است که هر گز از مشاهده او بغیر او باز ننگردد و هیچ کس را بر او اختیار نکند».

فضیل عیاض گفته: «هر که خدا را بشناسد بحق معرفت پرستش او کند بحق طاقت».

ابراهیم ادهم گفته : « علامت عارف آن بود که بیشتر خاطر او در تفکر بود و در عبرت و بیشتر سخن او ثنا بود و مدحت حق و بیشتر عمل او طاعت و بیشتر نظر او در لطایف صنع بود و قدرت » .

بشر حافی گفته : « فاضلترین چیزی که بنده را داده اند معرفت است » اگر خدای را خاصگان اند عارفانند .

ذوالنون مصری گفته : « گفتند عارف که باشد گفت مردی باشد از ایشان جدا از ایشان و گفت عارف هر ساعتی خاشع تر بود زیرا که بهر ساعتی نزدیکتر بود و گفت عارف لازم يك حال نبود که از عالم غیب هر ساعتی حالتی دیگر بر او میآید تا لاجرم صاحب حالات بود نه صاحب حالت و گفت عارفی خایف میباید نه عارفی و اصف یعنی وصف میکند خویش را بمعرفت اما عارف نبود که اگر عارف بودی خایف بودی که انما یخشی الله من عباده العلماء و گفت ادب عارف زبر همه ادبها بود زیرا که او را معرفت مؤدب بود و گفت معرفت بر سه وجه است یکی معرفت توحید و این عاقله مومنان راست دوم معرفت حجت و بیان است و این حکما و بلغا و علما راست سوم معرفت صفات و وحدانیت است و این اهل ولایت الله راست آن جماعتی که شاهد حق اند بداهای خویش تا حق تعالی بر ایشان ظاهر میگردد آنچه بر هیچ کس از عالمیان ظاهر نگردد و گفت حقیقت معرفت اطلاع حق است بر اسرار بدانچه لطایف انوار معرفت بدان نمیوندد یعنی هم بنور آفتاب آفتاب را توان دید و گفت زینهار که بمعرفت مدعی نباشی یعنی اگر مدعی باشی کذاب باشی دیگر معنی آن است که چون عارف و معروف در حقیقت یکی است نو در میان چه بدید میآئی دیگر معنی آن است که اگر مدعی باشی یا راست میگوئی یا دروغ اگر راست میگوئی صدیقان خویشتن را ستایش نکنند چنانکه صدیق رضی الله عنه میگفت است بخیر کم و در این معنی ذوالنون گفته است که اگر ذنبی معرفتی ایاه و اگر دروغ گوئی عارف دروغ زن نبود و دیگر معنی آن است که نوموگوی که عارفم تا او گوید و گفت آنکه عارف تر

است بخدای تحیر او در خدای سخت تر است و بیشتر از جهت آنکه هر که بآفتاب نزدیکتر بود در آفتاب متحیرتر بود تا بجائی رسد که او او نبود چنانکه از صفت عارف پرسیدند گفت عارف بیننده بود بی علم و بی عین و بی خبر و بی مشاهده و بی وصف و بی کشف و بی حجاب ایشان ایشان نباشند و ایشان بدیشان نباشند بلکه ایشان که ایشان باشند بحق ایشان باشند گردش ایشان بگردانیدن حق باشد و سخن ایشان سخن حق بود بر زبانها و ایشان روان گشته و نظر ایشان نظر حق بود بر دیده‌ها ایشان راه یافته پس گفت پیغمبر علیه السلام از این صفت خبر داد و حکایت کرد از حق تعالی که گفت چون بنده دوست گیرم من که خداوندم گوش او باشم تا بمن شنود و چشم او باشم تا بمن بیند و زبان او باشم تا بمن گوید و دست او باشم تا بمن گیرد.

بایزید بسطامی گفته: « محال باشد که کسی حق را شناسد و دوستش ندارد و معرفت بی محبت قدری ندارد » « ثواب عارفان از حق حق باشد » « کاشکی خلق بشناخت خود توانندی رسید که معرفت ایشان را در شناخت خود تمام بودی » « در علم علمی است که علما ندانند و در زهد زهدی است که زاهدان نشناسند » « عارف آن است که هیچ چیز مشرب گاه او تیره نگردد و هر کدورت که بدورسد صافی گردد » « عارف بهیچ چیز شاد نشود جز بوصول » « مرمان علم از مردگان گرفتند و ما از زنده علم گرفتیم که هرگز نمیرد همه بحق گویند و من از حق گویم لاجرم گفت هیچ چیزی بر من دشوارتر از متابعت علم نبود یعنی علم تعلیم ظاهر ».

از سفیان ثوری از یقین پرسیدند گفت: « فعلی است در دل هر گاه که معرفت درست شد یقین ثابت گشت و یقین آن است که هر چه بتو رسد دانی که از حق بتو میرسد » در شرح حال حارث محاسبی نوشته که نقل است که تصنیفی میکرد درویشی از وی پرسید که معرفت حق حق است بر بنده یا حق بنده بر حق او بدین سخن ترك تصنیف کرد یعنی اگر گوئی معرفت بنده بخود می شناسد و بجهت خود حاصل میکند

پس بنده را حقی بود برحق و این روا نبود و اگر معرفت حق حق بود بربنده روا نبود که حق را حقی بیاید گزارد اینجا متحیر شد و ترك تصنیف کرد .

ابوسلیمان دارانی گفته : « معرفت بخاموشی نزدیکتر است که بسخن گفتن . »
 احمد بن عاصم انطاکی گفته : « که مدارج معرفت سه است مدرجه اول اثبات و حدانیت واحد قهار مدرجه دوم بریده کردن دل از ما سوی الله و مدرجه سوم آنکه هیچ کس را عبارت کردن آن ره نیست و من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور »
 جنید بغدادی گفته : « معرفت مکر خدای است یعنی هر که پندارد عارف است ممکور است » و نیز در جواب سؤال از توحید گفته : « معنی آن است که ناچیز شود دروی رسوم و ناپیدا گردد در وی علوم و خدای بود چنانکه بود همیشه و باشد فنا و نقص کرد او راه نیابد . »

ابوسعید خراز گفته : « هر که را معرفت در دل قرار گرفت درست آن است که در هر دوسرای نبیند جز او و نشنود جز او و مشغول نبود جز بدو . »
 ابراهیم رقی گفته : « معرفت اثبات حق است بیرون از هر چه و هم بدو رسد . »
 حسین بن منصور حلاج گفته : « معرفت عبارت است از دیدن اشیاء و هلاک همه در معنی » و نیز او گفته : « چون بنده بمقام معرفت رسد غیب بر او وحی فرستد و سر او کنگ گرداند تا هیچ خاطر نیاید او را مگر خاطر حق . »

فرق مختلفه صوفیه تا اواسط قرن پنجم

در صفحات گذشته این کتاب از سیر و تحولات و تطورات تصوف در قرون اول بحث کردیم و از آنچه از اقوال مشایخ و بزرگان عرفای قرن دوم و سوم و چهارم و اوایل قرن پنجم نقل شد باین نتیجه میرسیم که تا اوایل قرن پنجم تصوف نظراً و عملاً اساس ثابت و متینی پیدا کرد و مبانی و کلیات آن معلوم گردید و نحوه فکر

بزرگان صوفیه روشن شد و چنانکه در آینده گفته خواهد شد در قرنهای بعد با ظهور صوفیان بزرگی از قبیل محمد غزالی و برادرش احمد غزالی و عین القضاة همدانی و سنائی و عطار و ابن العربی و صدر الدین قونوی و شیخ عراقی و جلال الدین رومی مسائل صوفیه پخته تر و جامع تر شد و مجملات تفصیل یافت و آثار نشر و نظم بسیار بدیع و شیوا بوجود آمد.

اینک مناسب شمردیم که از فرق مختلفهائی که تا اواسط قرن پنجم در بین صوفیه پیدا شده باجمال نامی برده شود.

هجویری که در اواسط قرن پنجم^۱ کتاب معروف «کشف المحجوب» را تألیف کرده باب مخصوصی راجع بفرق صوفیه^۲ نوشته که ذیلاً خلاصه آن برای مزید فائده نقل میشود.

هجویری میگوید: ایشان دوازده گروه اند دو از ایشان مردود اند و ده مقبول و هر صنفی را از ایشان معاملتی خوب و طریقیتی ستوده است اندر مجاهدات و ادبی لطیف اندر مشاهدات و هر چند که اندر معاملات و مجاهدات و مشاهدات و ریاضات مختلفند اندر اصول و فروع شرع و توحید موافق و متفقند و ابو یزید گفت: اختلاف العلماء رحمة

۱- دلیل اینکه کشف المحجوب در اواسط قرن پنجم تألیف شده این است که هجویری معاصر شیخ ابوالقاسم قشیری بوده و قشیری در زمان مؤلف در حیات بوده و هجویری از او نام میبرد و اینک عین عبارت هجویری از کتاب کشف المحجوب در جائیکه از متأخرین بزرگان صوفیه سخن میراند نقل میشود: «و منهم استاد امام وزین اسلام عبدالکریم ابوالقاسم بن هوازن القشیری اندر زمانه خود بدیع است و قدرش رفیع است و منزلتش بزرگ و معلوم است اهل زمانه را از روزگار وی و انواع فضلش اندر هرفن و یرا لطایف بسیار است و تصانیف نفیس جمله با تحقیق و خداوند تعالی حال و زبان و یرا محفوظ گردانیده است و از وی شنیدم که گفت مثل الصوفی کلمة البرسام اوله هذیان و آخره سکوت فاذا تمكنت خرس (کشف المحجوب چاپ ژوکوفسکی صفحه ۲۰۹) و بتصریح شیخ الاسلام ابواسمعیل عبدالله بن محمد انصاری هروی معروف بخواجه عبدالله انصاری قشیری در ربیع الاخر سنه ۶۶۵ وفات یافته است.

۲- چاپ ژوکوفسکی صفحه ۲۱۸-۳۴۱.

الا فی تجرید التوحید و موافق این خبری مشهور است و حقیقت تصوف میان اخبار
مشایخ است از روی حقیقت و مقسوم از روی مجاز و رسوم پس من بر سبیل اختصار و
ایجاز سخن اندر بیان آن مقسوم گردانم و اندر اصل مذهب هر یک را بساطی بگسترانم
تا طالب را علم آن حاصل شود و علما را سلاح بود و مریدان را صلاح و مجیدان را
فلاح و عقلا را نجاح و خداوندان مروت را تنبیه و مرا ثواب درجهانی « و بعد از این
مقدمه از هر یکی از فرق دوازده گانه صحبت میکنم که خلاصه اش این است :

۱- محاسبیه یعنی فرقه‌ئی که پیرو ابو عبدالله حارث بن اسد محاسبی^۱ هستند
خصوصیت مذهب محاسبیه که غالب صوفیان خراسان پیرو آن بوده در حالیکه صوفیان
عراق با آن مخالفت میورزیده اند این است که در این مذهب «رضا» را از جمله «مقامات»
ندانند و گویند از جمله «احوال» است و ما قبلاً در مبحث مقامات و احوال و فرق
بین آنها راجع به «رضا» بتفصیل بحث نمودیم و در این جا حاجتی بتکرار نیست .

۲- قصاریه یعنی پیروان ابو صالح حمدون بن احمد بن عماره قصار که طریق او
اظهار و نشر «ملامت» بوده یعنی میگفته که آفت بزرگ و حجاب عظیم سالک در این
است که بخود معجب شود و نزد خلق مقبول گردد یعنی خلق رفتار و کردار او را پسندند
و او را مدح گویند این عجب و خود پسندی و مقبولیت نزد خلق سالک را از طی طریق

۱- حارث محاسبی از مردم بصره و ساکن بغداد بوده و از معاصرین احمد بن حنبل است
حارث در سنه ۲۴۳ در بغداد وفات کرده است حارث از قدمای نویسندگان صوفیه است که ابوالفرج
ابن الجوزی در کتاب تلخیص ابلیس از مصنفات او سخن رانده است از جمله میگوید که کسی نزد
احمد بن حنبل از اقوال و آراء و کتب حارث محاسبی سخن راند احمد بن حنبل گفت صلاح تو را
نمی بینم که با حارث محاسبی مجالست کنی ابن الجوزی کتب او را کتب بدع و ضلالت میشمرد .

یکی از کتب حارث بن اسد محاسبی موسوم به «کتاب الرعاية لحقوق الله» در سال ۱۹۴۰
میلادی متن عربی آن با اهتمام مارگارت سمیت در لندن در جزء نشریات اوقاف کتب بطبع رسیده
و آن شماره پانزده از سلسله جدید نشریات این اوقاف است .

برای اطلاع بر سایر کتب و مؤلفات حارث محاسبی رجوع شود بمقاله‌ئی که لوی ماسینیون
مشرق معاصر فرانسوی در دائرة المعارف اسلامی نوشته است .

بازمیدارد پس باید طریق «ملا مت» اختیار کند و منظورش حق باشد نه خلق و بهر نام و نسکی پشت یابزند و سر با زادگی بر آرد و چنان باشد که خلق او را بخود مشغول سازند.^۱

صوفی ملامتی باید سلامت را ترك بگوید و تن به بالایا در دهد و از خواری و تحقیری که از خلق میبیند نفس را ادب کند حمدون قصار میگفته: «باید که تا علم حق تعالی بتو نیکوتر از آن باشد که علم خلق یعنی باید که اندر خلا با حق تعالی معاملات نیکوتر از آن کنی که اندر ملا با خلق که حجاب اعظم از حق شغل دل است با خلق»^۲.

هجویری در شرح طریقه قصار میگوید: «و از نوادر حکایات وی یکی آن است که گوید روزی اندر جو بیمار حیره نیشابور میرفتم نوح نام عیاری بود بقتوت معروف و جمله عیاران نیشابور در فرمان وی بودندی ویرا اندر راه بدیدم گفتم یا نوح جوان مردی چه چیز است گفت جوانمردی من خواهی یا از آن تو گفتم هر دو بگوی گفت جوانمردی من آن است که این قبا بیرون کنم و مرقعه بپوشم و معاملات آن ورزم تا صوفی شوم و از شرم خلق اندر آن جامه از معصیت بپرهیزم و جوانمردی تو آنکه مرقعه بیرون کنی تا تو بخلق و خلق بتو فتنه نگردید پس جوانمردی من حفظ شریعت بود بر اظهار و از آن تو حفظ حقیقت بر اسرار و این اصلی قوی است»^۳.

یکی از فرق معروف ملامتیه فرقه قلندریه است که در باب نهم عوارف المعارف شرح حال آن طایفه مذکور شده است و مقریزی در جزء چهارم «خطط» در ذکر زوایا^۴ و وصف زاویه هر فرقه‌ئی از جمله وصف «زاویه القلندریه» را نموده و شرحی در حال قلندران نوشته که غالب آن از عوارف المعارف سهروردی اقتباس شده و حاصل وصف

۱- برای شرح احوال ملامتیه رجوع شود بکتاب «عوارف المعارف» سهروردی باب هشتم و نهم.

۲ و ۳- کشف المحجوب چاپ ژوکوفسکی صفحه ۲۲۸.

۴- خانقاه یعنی مسکن و محل اجتماع صوفیه را در مصر و سایر بلاد شمال افریقا «زاویه» مینامند و در بعضی بلاد «رباط» و گاهی بنجومجاز «صومعه» میگویند.

قلندریه این است که قلندریه عبارتند از طایفه‌ئی از صوفیان ملامتی که حقیقت طریقه آنها این است که پشت یا با آداب و عادات زده و تقید بر رسوم مجالسات و مخاطبات را رها ساخته‌اند. در اعمال شرع و عبادات از قبیل نماز و روزه آنچه از فرائض است بجا می‌آورند و زیاده بر آن را روا نمیدارند از لذات مباحه خود را محروم نمیدارند و هیچ وقت خود را مقید بسخت گیری‌ها و تشدیدات شریعت نمیسازند در موضوع زهد و ترک دنیا و تقشف نیز راه افراط نمی‌پیمایند یعنی در حالیکه خود را ملتزم میدانند که چیزی ذخیره نکنند و حطام دنیوی را جمع نکنند هیچ وقت در تزهّد و تقشف و تعبد زیاد روی نمی‌کنند و به چیزیکه اهمیت بسیار میدهند یا کی دل است با خداوند فرق بین ملامتی و قلندری این است که ملامتی میکوشد که عبادات خود را مکتموم سازد در حالیکه قلندری سعی میکند که عادات را خراب کند و نیز ملامتی بجمع وسائل نیکوکاری و خیر متمسک میشود جز اینکه احوال و اعمال خود را مخفی می‌سازد و خود را از حیث هیئت و لباس بشکل عوام در می‌آورد تا کسی بحال او واقف نشود ولی در هر حال در پی ازدیاد عبادت است اما قلندی قیدی به هیئت و لباس ندارد و نیز اهمیت نمیدهد که سایرین بر حال او واقف باشند یا نه خلاصه لا ابالی بتمام معنی کلمه است و بغیر از پاکی دل و صفای درون خود بهیچ چیز اعتنا ندارد هر چه پیش آید بپوشد و بهر هیئتی که در آید بی‌مبالا است و بآن اهمیتی نمیدهد از ممیزات قلندریه یکی تراشیدن موی سر و ریش و سبیل و ابرو بوده است^۱.

مقریزی میگوید که در سنه ۷۶۱ ملک مصر حسن بن محمد بن قلاون حکم کرد که طایفه قلندریه ریش خود را تراشند و این بدعت را ترک کنند و نیز حکم کرد که قلندریه را ملزم سازند که لباس اعاجم و مچوس نپوشند^۲.

۱- حافظ میگوید: «هزار نکته باریکتر ز مو اینجاست نه هر که سر تراشد قلندری داند» که بعضی بنلط «سر تراشد» خوانده‌اند.

۲- ظاهراً قلندریه لباس مخصوصی میپوشیده‌اند و باین مناسبت است که گاهی «جولفی»

بطوریکه گفته شد از اصول قلندریه تخریب عادات بوده است این است که سروریش و بروت و ابروی خود را میتراشیده اند ، صاحب تاریخ فرشته در جلد دوم تاریخ خود در ذکر شیخ بهاء الدین زکریا از عرفای اواخر قرن ششم هندوستان و مریدان اومی نویسد : « و یکی دیگر از مریدان اوشیخ فخرالدین شیخ ابراهیم عراقی است و شیخ ابراهیم عراقی در همسدان بسن هیجده سالگی در همان مدرسه خود که بس با تکلف و صفا بود در آنجا درس گفتی و طلبه را فیض رسانیدی در آن ایام جمعی از قلندران بمدرسه آمده خدمت او را دریافتند و چون میان آن جماعت مردی صاحب حسن بود شیخ را نظر بر او افتاده دل از دست برداشت و ترک درس و بحث کرده بمهمانی ایشان پرداخت و از آنکه بعد از سه چهار روز قلندران بر آنحال مطلع شده راه خراسان پیش گرفتند شیخ ابراهیم عراقی بیتاب گشته پس از دو روز بدنبال ایشان شتافت

خوانده شده اند صاحب تاریخ فرشته در مقاله دوازدهم جلد دوم تاریخ خود در ذکر شیخ بهاء الدین زکریا میگوید که هنگام بازگشت شیخ بهاء الدین زکریا از خدمت شیخ شهاب الدین عرسروردی «روزی در انشای راه بمسجدی نزول نمود و در آنجا قلندران جوالق پوش که کسوت سید جمال مجرد است فرود آمده بودند و چون وقت شب شیخ از عبادت فارغ گشت بعد از مراقبه نظرش بر قلندری افتاد که نور او بسمت سپهر اعلی ساطع بود شیخ تعجب نموده آهسته نزد او رفت و گفت ای مرد خدا در میان این قوم چه میکنی گفت ای زکریا بدانکه در هر قوم خاصی میباشد که خدا بتعالی آن قوم را بدو میبخشد او سیدی بود عالم و فاضل و مجذوب و عبدالقدوس نام داشت و فرزند موصل بود و در دمیاط بر سر قبر سید جمال الدین مجرد کسوت پوشیده بود و آخرش شیخ او را از آن لباس قلندری برآورده از عالم جذبه بمالم سلوک رسانیده و مقبره او در قصبه نائین مابین یزد و اصفهان واقع گشته » (جلد دوم تاریخ فرشته صفحه ۴۰۷ چاپ هندوستان) .

مولانا جلال الدین رومی در مجلد اول مثنوی در حکایت «مرد بقال و روغن ریختن طوطی» میگوید که چون طوطی بر اثر ضرب بقال کل شده بود و سخن گوئی کوتاه کرده بود بقال انواع تدابیر بکار میبرد مگر طوطی دوباره بسخن بیاید تا آنکه جوالقی بی مونی (سر تراشیده می) اتفاقاً از آنجا گذشت طوطی فوری بسخن آمد :

ناگهانی جوالقیء میکندشت	با سری بیموچو پشت طاس و طشت
طوطی اندر گفت آمد در زمان	بانگ بر درویش برزد کای فلان
کاز چه ای کل با کلان آمیختی	تو مگر از شیشه روغن ریختی
از قیاسش خنده آمد خلق را	کوچو خود پنداشت صاحب دلق را

و بدیشان رسیده و ارادهٔ رفاقت نموده ایشان گفتند تو مرد بزرگ هستی ترا با قلندران ابرو تراش صحبت چگونه در گیرد شیخ ناچار ریش و بروت و ابرو تراشیده کسوت ایشان پوشیده رفیق شد و سیر کمان همراه آن جماعت بملتان رسیده بخانقاه شیخ بهاء الدین زکریا رفت چون نظر شیخ بر آن جماعت افتاد عراقی را بشناخت و دانست که قصه چیست...^۱

و نیز صاحب تاریخ فرشته در شرح حال شیخ بهاء الدین زکریا نام یکی از مریدان او را میبرد که در دمیاط مصر بر سر قبر سید جمال الدین مجرد معتكف بوده و باین مناسبت شرح حالی از سید جمال مجرد نوشته که منشاء ریش تراشی قلندریه از آن روشن میشود و اینک عین عبارت او نقل میشود: «و این سید جمال مجرد ساوجی بود و مدنی در مصر مفتی بود چنانکه هر مشکلی که مردم را در مسائل پیش میآمد بی آنکه بکتاب رجوع کنند جواب میگفت و مصریان او را کتابخانه روان میگفتند و گویند در آخر او را جذبه و حالتی پیدا شده سبلیت و ریش تراشیده بد میاط که از مصر هشت روز راه است و از زمان یوسف تا آن عهد ویران بود رفته بیهوش افتاد... اما قول صحیح آن است که سید جمال مجرد بفرط جمال موصوف بود چنانکه مصریان او را یوسف ثانی میخواندند و همچنانکه زلیخا بر حضرت یوسف مقتون شده بود زنی از امرای مصر عاشق سید جمال مجرد گردید و او به تنگ آمده از مصر جانب زمین دمیاط گریخته و آن زن از فرط تعشق بیتابانه بدنبال او شتافت و چون این خبر رسید جمال مجرد رسید مضطرب گشت و دست بدعا برداشته زوال حسن خود از خدا خواست و آن بشرف اجابت رسیده موی سبلیت و ریش و ابروی او همه ریخت و زن چون بدانجا رسیده بدان هیأت دید روی گردانیده بمصر رفت و سید از آن بلا نجات یافته در آنجا توطن نمود اکنون مقبرهٔ او آنجا است و قلندان در آنجا میباشند و هنگامه دارند...»^۲

در هر حال منشاء و علت سر و ریش و سبلیت و ابرو تراشیدن در نزد قلندریه

۱- تاریخ فرشته ج ۲ صفحه ۴۰۵ چاپ هندوستان.

۲- تاریخ فرشته ج ۲ صفحه ۴۰۷ چاپ هندوستان.

خواه چنان باشد که صاحب تاریخ فرشته نوشته و خواه چیز دیگر قدر مسلم این است که یکی از وسائل ظاهری تخریب عادات و درهم شکستن تقیدات مردم و مبارزه با تقلید بوده است و از زمانهای قدیم^۱ در بین قلندریه تراشیدن موی سر و ریش و سبیل و ابرو معمول بوده است و همین طریقه عدم مبالات را در سایر عادات و آراء و اخلاق و رفتار عامه نیز بکار میبرده اند.

در اشعار خواجه حافظ نه فقط مکرر نام قلندری و رندی و قلاشی و مسلک بی پروائی و آزاد منشی و عدم التفات و اعتنائی آنها بکار عوام وارد شده بلکه از مجموع چنان استنباط میشود که خواجه تمایل مخصوص و توافق سلیقه خاصی با این فرقه داشته است که در مجلدات آینده این کتاب از آن بحث خواهیم کرد و اینک بعنوان نمونه بعضی از اشعار خواجه در این موضوع نقل میشود :

۱- بنحو تحقیق معلوم نیست که فرقه قلندریه چه وقت در بین صوفیه ظاهر شده اند ولی از این عبارت مقریزی که میگوید : « و از این بدعت (یعنی تراشیدن موی سر و ریش و سبیل و ابرو) از ابتدای ظهور تاکنون بیش از چهارصد سال میگذرد » چنان برمیآید که در نیمه اول قرن پنجم این عادت تراشیدن موی سر و ریش و سبیل و ابرو در بین قلندریه شایع بوده است زیرا مقریزی در سنه ۸۴۵ وفات کرده یعنی در نیمه اول قرن نهم کتاب « خطط » را تألیف کرده است بنابراین اگر با قوال مقریزی اعتماد کامل داشته باشیم ظهور قلندریه در نیمه اول قرن پنجم بوده است (رجوع شود به « خطط » مقریزی ج ۴ صفحه ۳۰۲ چاپ مصر).

احمد غزالی که در سنه ۵۰۵ بانصد و بیست وفات کرده در رساله سوانح در یک رباعی ذکر قلندریه را آورده است :

این کوی ملامت است و میدان هلاک
مردی باید قلندری دامن چاک
وین راه مقامران بازنده پاک
تا بر گذرد عیار وار و چالاک

مؤلف اسرار التوحید در یکی از حکایات زمان توقف شیخ ابوالخیر در نیشابور رباعی ذیل را از قول شیخ نقل میکند :

من دانگی و نیم داشتم جبه کم
بر بربط من نه زیر ماند و نه بم
دو کوزه می خریده ام پاره کم
با کی گوئی قلندری و غم غم

(اسرار التوحید چاپ طهران صفحه ۵۹)

خیز تا خرقه صوفی بخرابات بریم	شطح و طامات بیازار خرافات بریم
سوی رندان قلندر بره آورد سفر	دلق بسطامی و سجاده طامات بریم
سلطان و فکر لشکر و سودای تاج و گنج	درویش و امن خاطر و گنج قلندری
بر در میکرده رندان قلندر باشند	که ستانند و دهند افسر شاهنشاهی
قلندران حقیقت به نیم جو نخرند	قبای اطلس آنکس که از هنر عاریست
گر مرید راه عشقی فکر بدنامی مکن	شیخ صنعان خرقه رهن خانه خماری داشت
وقت آن شیرین قلندر خوش که در اطوار سیر	ذکر تسبیح ملک در حلقه زنار داشت
هزار نکته باریکتر زمو اینجاست	نه هر که سر بترشد قلندری داند

۳- طیفوریه یعنی پیروان بایزید طیفور بن عیسی بسطامی عارف معروف که با اصطلاح هجویری «طریق وی غلبه و سکر بود و غلبه حق عز و جل و سکر دوستی از جنس کسب آدمی نباشد و هر چه از دایره اکتساب خارج بود بدان دعوت کردن باطل بود و تقلید بدان محال» بطوریکه قبلاً گفته شد بایزید بسطامی و اتباع او گویند که: «صحو بر تمکین و اعتدال صفت آدمیت صورت گیرد و آن حجاب اعظم بود از حق تعالی و سکر بر زوال آفت و نقص صفات بشریت و ذهاب تدبیر و اختیار وی و فناء تصرفش اندر خود ببقای قوتی که اندر او موجود است بخلاف جنس وی و این ابلغ و اتم و اکمل»

مذهب بایزید بسطامی یعنی طریق «سکر» بکلی مخالف مذهب جنید بغدادی یعنی طریق «صحو» است بگفته هجویری: «جنید و متابعان وی گویند سکر

محل آفت است از آنچه آن تشویش احوال است و ذهاب صحت و گم کردن سر رشته خویش و چون قاعده همه معانی طالب باشد یا از روی فنای وی یا از روی بقای وی یا از روی محوش یا از روی اثباتش و چون صحیح الحال نباشد فایده تحقیق حاصل نشود . . پیغمبر گفت اندر حال دعاء خود که اللهم ارنا الاشياء كما هي . . پس این جمله جز اندر حاصل صحو درست نیاید و مراهل سکر را از این معنی هیچ آگاهی نه^۱ پیروان بایزید از صحبت و معاشرت با مردم احتراز داشته و غالباً اهل خلوت و عزلت بوده‌اند در بین طیفوریه یعنی پیروان طریقه سکر شطحیات فراوان است زیرا صوفی چون خود را مظهر کامل اسماء و صفات حق می‌شمارد در عالم بی‌خودی و فنا و اتصال بحق بنام این مظهریت هر دعوی را صحیح و بجا میداند .

بایزید میگوید « مدتی گرد خانه طواف میکردم چون بحق رسیدم خانه را دیدم که گرد من طواف میکرد^۱ ». « یکی از وی سؤال کرد که عرش چیست گفت منم و گفت کرسی چیست گفت منم و گفت لوح و قلم چیست گفت منم^۲ و نیز عبارات « لیس فی جبتی سوی الله » و « سبحانی ما اعظم شأنی » بایزید و « انا الحق » گفتنهای حسین بن منصور حلاج و شطحیات ابوسعید ابوالخیر^۳ و شیخ ابوالحسن خرقانی^۴

۱- تذکرة الاولیا ج ۱ صفحه ۱۶۱ .

۲- تذکرة الاولیا ج ۱ صفحه ۱۷۱ .

۳- « اگر هشت بهشت در مقابل يك ذره نیستی ابوسعید افتد همه محو و تاجیز گردد » نقل است که شیخ را وفات نزدیک آمد گفت ما را آگاه کردند که این مردمان که اینجا می‌آیند ترا می‌بینند ماترا از میان برداریم تا این جا آیند ما را ببینند . (تذکرة الاولیا ج ۲ صفحه ۳۳۵ چاپ لیدن) .

۴- در کلمات شیخ ابوالحسن خرقانی شطحیات بسیار فراوان است که هر که بخواهد بتفصیل بداند بشرح حال او در تذکرة الاولیاء عطار مراجعه کند و ما برای نمونه بعضی از گفته‌های او را از کتاب مذکور نقل میکنیم : « ندا آمد که تومانی و ماتو مامیکوئیم نه تو خداوندی و ما بنده عاجز » . « خدام عز وجل از خلق نشان بندگی خواست و از من نشان خداوندی » . « درختی است غیب و من بر شاخ آن نشسته‌ام و همه خلق بزر سابه آن نشسته » همه آفریده او چون کشتی است و ملاح منم و بردن آن کشتی مرا مشغول نکند از آنچه من در آنم » . « خلق مرا نتوانند نکوهیدن و ستودن که بهر زبان که از من عبارت کنند من بخلاف آنم » « در گوشه بنشینید و روی بمن فرا کنید » .

بغایت مشهور است در زمانهای بعد در اشعار صوفیه نیز اعم از طیفوریه یا غیر آنها شطحات بحد وفور دیده میشود و بهمان اندازه که فخریات در شعرای غیر صوفی رایج و معمول بوده شطحات در اشعار صوفیانه از قبیل غزلیات جلال الدین رومی^۱ و دیوان شاه نعمت الله ولی شیوع و رواج یافته است.

۴- جنیدیه یعنی پیروان ابوالقاسم جنید بن محمد^۲ که بطریقه آنها اشاره شد

۱- دیوان شمس تبریزی مملو با انواع شطحات است که برای نمونه غزل ذیل نقل میشود:

من آن جانم که همچون جان نهانم	من آن ماهم که اندر لامکانم
من آن شمس سماوات یقینم	که نور ماه و مهر آسمانم
من آن کبرم که ایمان زاید از من	من آن کفرم ولی امن و امانم
من آن نفخم که در مریم دمیدم	من آن روحم که عیسی را روانم
من آن اصلم که مخلوقات فرعم	من آن فرعم که اصل جسم و جانم
همی دانم که غیر از من کسی نیست	درون جان و بیرون از جهانم
سجودم میکند منصور و شبلی	بمعنی در میان این و آنم
هزاران قرن بگذشته است تا من	درون برده های انس و جانم
اگر بر چشم خود روپوش بوشم	ولی بر چشم اهل دل عیانم
خمش کردم بامر شمس تبریز	که من در کام خاموشان زبانم

شیخ ابو سعید ابوالخیر گفته: «چندگاه آن بود که حق را میجستیم گاه بودی که یافتیمی و گاه بودی که نیافتیمی اکنون چنان شدیم که هر چند خود را میجوئیم باز نمی یابیم همه اوشدیم زیرا که همه او است» (اسرار التوحید چاپ طهران صفحه ۲۵۷)

و نیز او گفته: «کسی که بدین خانه ما بر گذشته است و با بگذرد و باروشنائی شمع ما بروی افتد کمترین چیزی که خدای عزوجل باوی کند آن باشد که بروی رحمت کند» (اسرار التوحید چاپ طهران صفحه ۲۷۰).

۲- جنید اصلاً از مردم نهاوند و ساکن بغداد بوده است و خواهر زاده عارف معروف سری سقطی است. جنید از صوفیان معتدل و میانه رو بوده است و طریقه او بسذاق متشرعین نزدیکتر بوده است مثلاً در حالیکه بعضی از فرق صوفیه از قبیل طیفوریه در مقام مرشد ولی مبالغه بسیار کرده اند و در شطحات خود حرفهای بسیار تند و زننده ادا کرده اند همچو بیری در کتاب کشف المعجوب در شرح حال جنید میگوید که گفت: «کلام الانبیاء نبأ عن الحضور و کلام الصدیقین اشارة عن المشاهدات سخن انبیا خبر باشد از حضور و کلام صدیقان اشارت از مشاهدات صحت خبر از نظر بود و از آن مشاهدات از فکر و خبر جزا عین نتوان داد و اشارت جز بغير نباشد پس کمال و نهایت صدیقان ابتداء روزگار انبیا بود و فرقی واضح است میان نبی و ولی و تفضیل انبیا بر اولیا بخلاف دو گروه از ملاحده که انبیا را اندر فضل مؤخر گویند و اولیا را مقدم». جنید اساس طریقت خود را مراقبه باطن و تصفیه قلب و تزکیه نفس و تخلق باخلاق پسندیده قرار داده بود و در همه جایین شریعت و طریقت توفیق داده بود

غالب صوفیه پیرو طریق او یعنی طریق صححو بوده‌اند و برای مبتدیان و خامان اهل طریقت صحورا که توفیق بین شریعت و طریقت و جمع بین ظاهر و باطن است مناسبتر شمرده‌اند خاصه آنکه اصحاب طریق سکر از قبیل بایزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی و ابوسعید ابوالخیر مخصوصاً حسین بن منصور حلاج بشرحی که در کتب تراجم عرفا و نواریخ مذکور است فقها و ظاهر بینان و متشرعین خشک را بر ضد صوفیه برانگیزانند تا آنجا که تصوف را کفر شمرده‌اند و بقتل جماعتی فتوی داده‌اند.

۵ - نوریّه یعنی پیروان ابوالحسن احمد بن محمد النوری که هجویری دربارۀ نوریان میگوید: «نوری را اندر تصوف مذهبی پسندیده و قاعده کزیده است قانون مذهبش تفضیل تصوف باشد بر فقر و معاملاتش موافق جنید باشد» نوری از عزلت و گوشه نشینی مذمت میکند و پیروانرا بمعاشرت و صحبت راهنمایی میکند و از نوادر طریقت او این است که بایثار اهمیت بسیار میدهد و میگوید که خداوند در قرآن فرموده است «و یؤثرون علی انفسهم ولو کان بهم خصاصة» یعنی ایثار کنند و لویدان حاجتمند باشند.

هجویری در بیان طریقه نوریان میگوید: «و حقیقت ایثار آن بود که اندر صحبت حق صاحب خود نگاه دارد و نصیب خود اندر نصیب وی فرو گذارد و رنج بر خود نهد از برای راحت صاحب خود... و اندر حکایات مشهور است که چون غلام الخلیل با این طایفه عداوت خود ظاهر کرد و با هر يك دیگر گونه خصومتی پیش گرفت نوری ورقام و بوحمزه را بگرفتند و بدار الخلافه بردند و غلام الخلیل گفت این قومی‌اند که از زناده‌اند اگر امیر المؤمنین بکشتن ایشان فرمان دهد اصل زناده متلاشی شود که سر همه این گروهند و این خیر بردست وی بر آید من او را ضامنم بمزدی بزرگ خلیفه در وقت بفرمود که گردنهای ایشان بزنند سیاف بیامد و آن هر سه رادست بر بست چون قصد قتل رقام کرد نوری بر خاست و بجایگاه رقام بردستگاه سیاف

بنشست بطربی و طوعی تمام مردمان عجب داشتند سیاف گفت ای جوانمرد این شمشیر چنان چیزی مرغوب نیست که بدین رغبت پیش این آیند که تو آمدی و هنوز نوبت به تو نرسیده است گفت آری طریقت من مبنی بر ایثار است و عزیزترین چیزها زندگانی است میخوام تا این نفسی چند اندر کار این برادران کنم که يك نفس دنیا بر من دوست تر از هزار سال آخرت است از آنچه این سرای خدمت است و آن سرای قربت است و قربت بخدمت یابند این سخن صاحب برید بر گرفت و بخلیفه رفت و گفت خلیفه از رقت طبع و دقت سخن وی اندر چنان حال متمجب شد و کسی فرستاد که اندر امر ایشان توقف کنید^۱ و آنها را نزد قاضی فرستاد قاضی پس از مکالمه بخلیفه نوشت که اگر اینها از ملحدانند پس بر روی زمین موحدی نیست.

در کتب تراجم صوفیه حکایات فراوان در موضوع ایثار نقل کرده اند که از مجموع برمی آید که اهل سلوك تاچه اندازه بایثار اهمیت میداده و عزیزترین چیزها را در راه یکدیگر اتفاق میکرده و مفاد آیه «لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تَحِبُّونَ» را بکار می بسته اند و این ایثار و اتفاق و دستگیری و احسان در نزد صاحب دلال و خواص اهل طریقت بحدی عمومی و توأم با بلند نظری بوده که در مقام ایثار فرقی بین صوفی و غیر صوفی و دوست و دشمن نمی نهاده حتی نسبت به حیوانات از بذل ایثار و احسان کوتاهی روا نمیداشته اند «یکی بنزدیک رویم آمد که مرا وصیتی کن گفت یا بنی لیس هذا الامر غیر بذل الروح ان قدرت على ذلك والا فلا تشتغل بترهات الصوفية این امر بجز بذل جان نیست اگر توانی والا بترهات صوفیان مشغول مشو و هر چه جز این است همه ترهات است^۲».

شیخ عطار در تذکرة الاولیا در شرح حال شقیق بلخی نوشته که وقتی بابراهمی ادهم رسیده از او پرسید که در کار معاش چون است ابراهیم گفت اگر چیزی رسد شکر کنم و اگر نرسد صبر کنم شقیق گفت «سگان بلخ همین کنند که چون چیزی

باشد مراعات کنند و دم جنبانند و اگر نباشد صبر کنند» ابراهیم بشقیق گفت شما چگونه کنید گفت «اگر ما را چیزی رسد ایشار کنیم و اگر نرسد شکر کنیم» .
 ابوالحسن نوری در مناجات می‌گفته^۱ «بارخدا یا اهل دوزخ را عذاب کنی و جمله آفریدگان تواند و بعلم و قدرت و ارادت قدیم تواند اگر ناچار دوزخ را از مردم بُر خواهی کرد قادری بر آنکه بمن دوزخ و طبقات آن بُر گردانی و مرایشان را به بهشت فرستی» .

۶- سهلیه تولی سهلان به سهل بن عبدالله تستری است و طریق او اجتهاد و مجاهدت نفس و ریاضت است یعنی همانطور که حمدون قصار طریق ملامت و ترك سلامت و قبول بلا را راه تصفیه و پرورش روح سالک میدانست و جنید بغدادی بمراقبه باطن اهمیت میداد سهل بن عبدالله تستری و پیروان او مجاهدت و ریاضت و خلاف نفس کردن را راه نجات سالک و وصول اوبغایت مطلوب می‌شمردند بطوریکه قبلاً گفته شد نفس در اصطلاح صوفیه یعنی منبع شر و سرچشمه اخلاق پست و افعال مذموم و مولد معاصی و اخلاق بد چون کبر و حسد و بخل و خشم و حقد و طمع و خود خواهی و امثال آن .

بزرگترین دشمن انسان نفس اوست و حجاب بزرگ بین انسان و حق نفس سرکش است پس جهاد با این دشمن بزرگ و کشتن و میراندن او وظیفه سالک است و این موضوع در بین همه فرق تصوف اهمیت بسیار داشته و همه رام کردن نفس سرکش را شرط لازم طریقت شمرده‌اند و بانواع و اقسام تحقیقات و پندها و اندرزها و حکایات و استشهاد از قرآن و حدیث و ادله عقلی و نقلی در این مسئله سخن رانده‌اند و قسمت معظمی از تألیفات نظم و نثر صوفیه صرف بحث در نفس و ماهیت آن و خواهشها و میلها و رغبت‌های نفسانی و تأثیر بد آن در حیات روحی انسان و لزوم مبارزه با نفس شده است چیزی که هست این است که فرقه سهلیه بیشتر بمجاهدت نفس و ریاضت اهمیت میداده و آن را مقدم بر سائر وظائف سالک می‌شمرده‌اند .

این نکته را هم باید در نظر داشت که بعقیده غالب بزرگان صوفیه مجاهدت نفس و ریاضت و تصفیه باطن برای وصول بحقیقت و رسیدن بمقام مشاهده «شرط لازم» است ولی «کافی» نیست و متوقف بر امر دیگری است و آن «فضل» خداوند است که «یختص بر حمته من یشاء» واسطه و علت و اسباب همه ناچیز است و نجاح و رستگاری عطای محض است. چنانکه مولانا جلال الدین رومی درمجلد پنجم مثنوی «در بیان آنکه عطای حق و قدرت او موقوف بر قابلیت نیست همچون داد خلق که آنرا قابلیت باید زیرا که عطای حق قدیم است و صفت قابلیت حادث که آن صفت حق است و این صفت خلق» میفرماید:

بلکه شرط قابلیت داد او است
اینکه موسی را عصا تعیان شده
صد هزاران معجزات انبیا
نیست از اسباب تصرف خدا است
قابلی گر شرط فعل حق بدی
سنتی بنهاد و اسباب و طرق
بیشتر احوال بر سنت رود
ای گرفتار سبب بیرون میر
هر چه خواهد آن مسبب آورد
لیک اغلب بر سبب راند تفاد
چون سبب نبود چهره جوید مزید
دیده باید سبب سوراخ کن
تا مسبب بیند اندر لامکان
از مسبب میرسد هر خیر و شر

داد لب و قابلیت هست یوست
همچو خورشیدی کفش رخشان شد
کان نکنجد در ضمیر و عقل ما
نیست ها را قابلیت از کجا است
هیچ معدومی بهستی نامدی
طالبان را زیر این ازرق تنق
گاه قدرت خارق سنت شود
لیک عزل آن مسبب ظن مبر
قدرت مطلق سبب ها بر درد
تا بداند طالبی جستن مراد
پس سبب در راه میآید پدید
تا حجب را بر کند از بیخ و بن
هرزه بیند جهد و اسباب دکان
نیست اسباب و وسایط ای پدر

۷- حکیمیه یعنی پیروان ابو عبدالله محمد بن علی حکیم ترمذی از صوفیان بزرگ

قرن سوم که اساس و قاعده طریقت را بر ولایت نهاده است و همه بحث او از حقیقت ولایت و درجات اولیا و مراعات ترتیب آن و برگزیدگی اولیا از طرف خداوند برای ارشاد اهل سلوک و قدرت آنها بر اظهار خوارق عادات و کرامات و امثال آن است که در صفحات گذشته بتفصیل از آن صحبت شد .

مباحثات بسیار شده در اینکه آیا ولایت از مواهب حق است یا از مکاسب بنده ولی معصوم است یا نه و اگر عصمت شرط نباشد آیا از آفانی که وجود آنها نفی ولایت اقتضا کند محفوظاند یا نه و آیا ظهور کرامات از ولی در حال صحو و باخبری از خود است یا در حال سکر و بیخودی و آیا میل و اراده ولی در ظهور کرامت مؤثر است یا نه و نیز حکمت صدور کرامت چیست و فرق بین نبی و ولی چیست^۱ و تقرب فرشتگان در درگاه خداوند بیشتر است یا تقرب اولیا که هر که تفصیل این مباحث را بخواهد رجوع کند بفصل مشبعی که هجویری در کشف المحجوب^۲ آورده است .

حاصل آنکه محمد بن علی حکیم ترمذی اهمیت مخصوص بولایت داده و آنرا قاعده طریقت می شمرده است و در حالیکه همه مشایخ صوفیه ولایت را اساس تصوف و عرفان میدانسته اند او ولایت را حقیقت طریقت می شمرده و می گفته که : « خداوند تعالی را اولیا است که ایشان را از خلق برگزیده است و همه شان از متعلقات بریده و از دعاوی نفس و هواشان و آخریده و هر کسی را بر درجتی قیام داده و دری از معانی برایشان گشاده^۳ در صفحات گذشته راجع بمقام ولایت و اهمیت آن و کرامات منسوب باولیا و عقیده باینکه قطع مراحل سلوک بدون ارشاد و راهنمایی ولی و مرشد مفید فوائد

۱- 'ملخص' گفته هجویری در این موضوع این است که : اولیا متابیان پیغمبرانند و مصدقان دعوت ایشان ، نهایت ولایت بدایت نبوت بود ، جمله انبیا ولی باشند اما از اولیا کسی نبی نباشد ، آنچه اولیا را حال است انبیا را مقام است ، آنچه اولیا را مقام است انبیا را حجاب است .

۲- رجوع شود بکشف المحجوب چاپ ژوکوفسکی صفحه ۲۶۵-۳۱۱ .

۳- کشف المحجوب چاپ ژوکوفسکی صفحه ۲۶۵ .

کلی نخواهد بود^۱ بتفصیل بحث شد و در اینجا احتیاجی بمزید گفتار نیست .

۸- خرّازیه یعنی پیروان ابوسعید خرّاز که از مشاهیر عرفای قرن سوم است که اساس طریقت او جمله در موضوع فنا و بقا است فنا یکی از مهمترین و غامض ترین مسائل صوفیه است و ما در اینجا خلاصه اقوال هجویری را نقل میکنیم :

خداوند میفرماید : « کل من علیها فان و یبقی وجه ربك ذو الجلال والاكرام »
« ما عندکم ینفذ و ما عند الله باق »

بمقتضای لغت و بزبان اهل علم بقایر سه گونه است :

۱- بقائی که طرف اول وی اندر فنا است و طرف آخر اندر فنا چون این جهان که در ابتدا نبود و در انتها نباشد و اندر وقت هست .

۲- بقائی که هرگز نبود و بوده گشت و هرگز فانی نشود چون بهشت و دوزخ و آن جهان و اهل آن

۳- بقائی که هرگز نبود که نبود و هرگز نباشد که نباشد و آن بقاء حق است و صفات وی لم یزل و لایزال وی با صفاتش قدیم است و مراد از بقای وی دوام وجود وی است پس علم فنا آن بود که بدانای که دنیا فانی است و علم بقا آنکه بدانای که عقبی باقی است « والاخرة خیر و ابقى » .

اما بقاء حال و فناء آن آن بود که چون چهل فانی شود لامحاله علم باقی ماند و چون معصیت فانی شود طاعت باقی ماند . چون بنده علم و طاعت خود را حاصل گردانید آنگاه غفلت فانی شود ببقاء ذکر یعنی بنده چون بحق عالم گردد بعلم وی باقی شود و چون از غفلت فانی شود بد کروی باقی شود و این اسقاط اوصاف مذموم باشد بقیام اوصاف محمود

۱- ابوعلی دقاق از عرفای بزرگ و آخر قرن چهارم که در سال چهارصد و پنچ در تیشابور وفات یافته و ابوالقاسم قشیری تربیت شده و داماد او بوده است راجع باهیت تأثیر مرشد در بار آوردن و تربیت سالک میگوید : « درخت خود روی که کسی آنرا نپرورده باشد برگه برآورد ولی باریارد و اگر آرد بی مزه آرد پس گفت من این طریق از نصر آبادی گرفتم و او از شبلی و او از جنید هرگز نزد نصر آبادی نرفتم تا غسل نکردم » . (نفحات الانس جامی صفحه ۲۷۰ چاپ هندوستان)

اما خواص این طایفه همه این مراحل را حجاب می‌شمرند و آنچه می‌خواهند این است که جمیع اوصاف فانی شود تا بقاء تام حاصل گردد باین معنی که می‌گویند بقای هر صفتی از اوصاف سدّ راه وصول است و تا قرب و بعد و وحشت و انس و صحو و سکر و فراق و وصال و محبت و عداوت خلاصه هر چه از هستی و تعین حکایت کند از میان نرود و سالک کاملاً بخود نشود چنانکه خود مستشعر به بیخودی خود نباشد فانی نشده و به بقاء واصل نگشته است شرط بقا آن است که سالک در غلبه جلال خداوند دنیا و عقبی را فراموش کند احوال و مقام در نظر همیش حقیر نماید کرامات متلاشی شود و از عقل و نفس فانی گردد و از فنا نیز فانی شود^۱.

مولانا رومی در مجلد پنجم مثنوی می‌گوید:

تو از آن روزی که در هست آمدی	آتش یا خاک یا بادی بدی
گر بدان حالت ترا بودی بقا	کی رسیدی مر ترا این ارتقا
از مبدل هستی اول نماند	هستی دیگر بجای او نشاند
همچنین تا صد هزاران هست ها	بعد یکدیگر دوم به ز ابتدا
آن مبدل بین وسایط را بمان	کز وسایط دور گردی ز اصل آن
این بقاها از فناها یافتی	از فنا پس رو چرا بر تافتی
زان فناها چه زیان بودت که تا	بر بقا چفسیده ای بینوا
چون دوم از اولیمنت بهتر است	پس فنا جوی و مبدل را پرست
صد هزاران حشر دیدی ای عنود	تا کنون هر لحظه از بدو وجود
از جمادی بیخبر سوی نما	واز نما سوی حیات و ابتلا
باز سوی عقل و تمیزات خوش	باز سوی خارج این پنج و شش
تالب بحر این نشان پایها است	پس نشان یا درون بحر لا است
نیست پیدا اندر آن ره پاوگام	نی نشان است آن منازل رانه نام

و نیز در مجلد ثانی میگوید :

پیش بیحد هر چه محدود است لا است کل شیئی غیر وجه الله فنا است
کفر و ایمان نیست آن جائی که او است زانکه او مفر است این دورنگ و بواسطه

و نیز در مجلد سوّم در حکایت داد خواستن پشه از حضرت سلیمان میگوید :

همچنین جویای درگاه خدا چون خدا آید شود جوینده لا
گرچه آن وصلت بقا اندر بقا است لیک از اول بقا اندر فنا است
سایه هائی که بود جویای نور نیست گردد چون کنند نورش ظهور
هالك آمد پیش و جهش هست و نیست هستی اندر نیستی خود طرفه ایست

۹- خفیه یعنی پیروان ابو عبدالله محمد بن خفیف که اساس و قاعده مذهب او در تصوف « غیبت و حضور » است .

« مراد از « حضور » حضور دل بود بدلالات یقین تا حکم غیبی و را چون حکم عینی گردد و مراد از « غیبت » غیبت دل بود از دون حق تا حدی که از خود غائب شود تا بغیبت خود از خود بخود نظاره نکند و علامت این اعراض بود از حکم رسوم چنانکه نبی معصوم باشد پس غیبت از خود حضور بحق آمد و حضور بحق غیبت از دل خداوند خود چنانکه هر که از خود غایب بحق حاضر و هر که بحق حاضر از خود غایب بود پس مالک دل خداوند است چون جذبات حق جل جلاله مردل طالب را مقهور گردانید غیبت بنزدیک وی چون حضور گردانید و شرکت و قسمت برخاست و اضافت بخود منقطع شد چنانکه یکی گوید از مشایخ :

ولی فتواد و انت مالکه بلا شریک فکیف ینقسم

چون دل راجز وی مالک نباشد اگر غایب دارد یا حاضر اندر تصرف وی باشد .

گروهی از مشایخ « حضور را مقدم دارند بر غیبت و گروهی غیبت را بر حضور چنانکه اندر سکر و صحو بیان کردیم اما صحو و سکر بر بقیت اوصاف نشان کند

و غیبت و حضور بر فناء اوصاف پس این اعز آن بود اندر تحقیق و آنانکه غیبت را مقدم دارند بر حضور این عطا است و حسین بن منصور و ابوبکر شبلی و بندار بن الحسین و ابو حمزه بغدادی و سمنون المحب و جماعتی از عراقیان گویند که حجاب اعظم اندر راه حق توئی چون تو از تو غایب شد آفات هستی تو اندر توفانی شد ... و اوصاف بشریت بشعله قرب سوخته شد بی حجاب در حضور حق باشی پس هلاک تو اندر حضور تو است . و حارث محاسبی و جنید و سهل بن عبدالله و ابو حفص حداد و ابو حمدون و ابو محمد جریری و حصری و صاحب مذهب محمد بن خفیف با جماعتی دیگر بر آنند که حضور مقدم بر غیبت است از آنچه همه جمالها اندر حضور بسته است و غیبت از خود راهی باشد بحق ... پس هر که از خود غایب بود لامحاله بحق حاضر بود و فایده غیبت حضور است غیبت بی حضور جنون باشد ... »

۱۰- سیاریه یعنی جماعتی از صوفیه که تولی بابو العباس سیاری گفتند .

هجویری در کشف المحجوب میگوید که ابو العباس سیاری امام مرو بود و امروز (یعنی در اواسط قرن پنجم که زمان هجویری است) درسها و مرو از اصحاب او بیاراند و مذهب هیچ مذاهب تصوف بر حال خود نمانده است الا مذهب وی « که بهیچ وقت مرو یا نسا از مقتدائی خالی نبوده است که اصحاب ویرا بر اقامت مذهب وی رعایت میکرده است تا الی یومنا هذا و مراهل نسا را از اصحاب وی با اهل مرو رسایل لطیف است و سخن ایشان میان یکدیگر بنامه بوده است و من بعضی از آن نامهها بدیدم بمرو » و اساس مذهب سیاریان بر جمع و تفرقه است .

« جمع » و « تفرقه » لفظی است مشترك میان اهل علوم مختلفه و « هر گروه اندر صنعت خود مر این لفظ را کار بندند مرتفهم عبارات خود را اما مراد هر يك از آن چیزی دیگر است چنانکه حسابیان بجمع و تفرقه مراد اجتماع و افتراق اعداد چیزی خواهند و نحویان اتفاق اسامی لغوی و افتراق معانی آن و فقها جمع قیاس و تفرقه نص

و یا برعکس این و اصولیان جمع صفات ذات و تفرقه صفات فعل اما مراد این طایفه بدین نه این جمله بود که یاد کردیم کنون من مقصود این طایفه بدین عبارات و اختلاف مشایخ بیارم تا آنرا حقیقت این معلوم گردد «آنگاه هجویری شرح مفصلی در «جمع و تفرقه» از نظر عرفا نوشته که خلاصه آن این است که هر چه منسوب بـ«الک» است «تفرقه» است و آنچه از طرف خداوند است «جمع» است باین معنی که آنچه از مکاسب بنده و نتیجه قیام او بر وظائف بندگی و احوال بشری است «تفرقه» است و آنچه که از مواهب الهی و نتیجه لطف و احسان و فضل خداوندی است «جمع» است^۱ سید شریف جرجانی در تعریفات میگوید که بنده ناگزیر است که جمع و تفرقه هر دو را داشته باشد زیرا هر که تفرقه نداشته باشد بندگی ندارد و هر که جمع نداشته باشد معرفت ندارد پس بنده هر دو را باید دارا باشد «تفرقه» بدایت اراده است و «جمع» نهایت آن اصطلاح دیگری نیز هست و آن «جمع الجمع» است که مقام عالی تر و کاملتر از جمع است زیرا جمع مشاهده اشیا است بواسطه و وسیله خدا که عارف در این حال جز خدا موثری در عالم وجود نمی بیند در حالیکه «جمع الجمع» مقام فناء از ماسوی الله و بیخودی تام و مستهلک شدن کامل است و مقام اتحاد و اتصال است که عارف در این حال از عالم تعینات که عالم تفرقه است رهائی یافته است بقول خواجه حافظ:

ز فکر تفرقه باز آی تا شوی مجموع بحکم آنکه چو شد اهر من سر و ش آمد
اما دو فرقه مطرود که هجویری از آنها نام میبرد پیروان حلولیه اند یعنی آنهاییکه بعقیده ظاهر بینان از قبیل فقهای متعصب و بعضی از صوفیه خشک معتقد بحلول بوده و میگفته اند که ذات الوهیت ممکن است در هیکل بشر داخل شود

۱- برای اطلاع بر اقوال و آراء عرفا در موضوع جمع و تفرقه بنحو تفصیل رجوع شود بکشف المحجوب چاپ ژوکوفسکی صفحه ۳۲۴-۳۳۳ و رساله تشبیه چاپ مصر صفحه ۳۵ و کتاب لمع چاپ لندن صفحه ۳۳۹.

و آنها دو قرقه‌اند یکی پیروان ابو حلمان دمشقی معروف بحلمانیه که ظاهرآ از شاگردان ابن سلیم بصری (متوفی در سال ۲۹۷) بوده است.

ابو حلمان متهم بحلول و اباحه بوده است. (رجوع شود به دائرة المعارف اسلامی لغت حلمانیه و لغت حلول).

دیگری پیروان فارسیه یعنی پیروان فارس دینوری از مردم خراسان که بعد از قتل حسین بن منصور حلاج جماعتی از شاگردانش گرد فارس جمع شده‌اند و او نیز متهم بمذهب حلول و امتزاج و نسخ ارواح بوده است.

بسیاری از صوفیه گفته‌های حسین بن منصور حلاج را که بمذاق اهل ظاهر خوش نیامده و کفر و بدعت شمرده شده است تفسیر و توجیه کرده‌اند جماعتی هم نسبت بآنها اظهار عقیده نکرده و ساکت مانده‌اند و بطوریکه قبلاً گفته شد جرم او و پیروان او را افشای اسرار بر مبتدیان و نامحرمان شمرده‌اند عدهٔ قلیلی از صوفیه هم حسین بن منصور حلاج و پیروان او را تکفیر کرده‌اند یعنی عقیدهٔ حلاج را که خدا و انسان ممکن است بطوری با یکدیگر امتزاج بیابند که بشر خدا شود و «انا الحق» بگوید مخالف توحیدی شمرده‌اند که دیانت اسلام بر آن بنا شده است.

۱- شیخ عطار در شرح حال حسین بن منصور حلاج در تذکرة الاولیا میگوید: «و اغلب مشایخ کبار در کار او ایا کردند و گفتند او را در تصوف قدمی نیست مگر عبدالله خفیف و شبلی و ابوالقاسم قشیری و جمله متاخران که او را قبول کردند و ابوسعید بن ابوالخیر و شیخ ابوالقاسم کرگانی و شیخ ابوعلی فارمدی و امام یوسف همدانی در کار او سیری داشته‌اند و بعضی در کار او متوقف‌اند چنانکه استاد ابوالقاسم قشیری گفت در حق او که اگر مقبول بود برود خلق مردود نکردند و اگر مردود بود بقبول خلق مقبول نشود و باز بعضی او را بسحر نسبت کردند و بعضی اصحاب ظاهر بکفر منسوب گردانیدند و بعضی گویند اصحاب حلول بود و بعضی گویند توالی باتحاد داشت اما هر که بوی توحید بوی رسیده باشد هرگز او را خیال حلول و اتحاد نتواند افتاد و هر که این سخن گوید سرش از توحید خبر ندارد و شرح آن طولی دارد این کتاب جای آن نیست اما جماعتی بقیة باورقی در صفحه ۴۵۹

بعدها صوفیه همان عقیده حلاج را بشکل دیگری در آوردند یعنی عوض اینکه بصراحت حلاج بگویند خدا بشر میشود یا در بشر حلول می یابد گفتند انسان ممکن است تعین خود را محو کند و در خدا فانی محض شود و باو اتصال پیدا کند. اضافه بر این شیوع نام عقیده وحدت وجودی سبب شد که گفتند جز خدا هیچ وجود حقیقی نیست و هر چه هست خدا است و مابقی «سایه» و «نمودی» بیش نیست خدا و عالم امکان دو وجهه يك چیزاند و این دو وجهه مکمل یکدیگر و لازم و ملزوم یکدیگراند باین معنی که مخلوقات ظهور خارجی خالق اند.

شرحی که راجع بفرق دوازده گانه تصوف مطابق با گفته های هجویری در کشف المحجوب نوشته شد راجع بفرقه های مختلف صوفیه است در چهار قرن اول اسلام ولی بطوریکه در فصول گذشته این کتاب گفته ایم مفهوم صوفیه از «طریقت» در طی قرون فرق کرده است.

در قرون اول طریقت عبارت بود از مذهب اخلاقی و طریقه خاصی برای پرورش قوای روحی و تسلط بر نفس و خواهشهای طبیعی و تصفیه باطن و زندقی زاهدانه يك دسته پشیمینه پوشی که در طلب آخرت از دنیا اعراض کرده بودند. از قرن چهارم بعد طریقت بشکل «فرقه» و «حزب» درآمد یعنی در جامعه مسلمین فرق مختلفه صوفیه و پیروان طریقت های مختلف با رعایت نظامات و مقررات حزبی خاص تشکیل حوزه های مختلف دادند و مفهوم آنها از طریقت این بود که سالک برای وصول بکمال باید

بوده اند از زنادقه در بغداد چه در خیال حلول و چه در غلط اتحاد که خود را خلایق گفته اند و نسبت بدو کرده اند و سخن او فهم ناکرده بدان کشتن و سوختن بتقلید محض فخر کرده اند چنانکه دو تن را در بلخ همین واقعه افتاد که حسین را اما تقلید در این واقعه شرط نیست مرا عجب آید از کسی که روا دارد که از درختی انالله برآید و درخت در میان نه چرا روا نباشد که از حسین انالله برآید و حسین در میان نه و چنانکه حق تعالی بزبان عمر سخن گفت که ان الحق لینطق علی لسان عمر و اینجا نه حلول کار دارد و نه اتحاد.

از مقامات واحوالی^۱ چند بگذرد و از بجا آوردن اعمال شرع شروع نموده بتدریج خود را مستعد و قابل وصول بمرحله کمال انسانی سازد منظور سالک « معرفت » و رسیدن به « حقیقت » بود .

از اینجا است که صوفیه مورد اعتراض و خشم فقها و اهل ظاهر واقع میشوند یعنی این ادعای صوفیه که باید از عمل شریعت شروع کرد تا بحقیقت رسید حقیقتی که بالای شرع و عقل و نقل و علوم رسمی است بگوش متشرعین خشک گران میآید و آنها را بمخالفت بر میانگیخت چندانکه پیشوایان و شیوخ صوفیه کتبی در « آداب صوفیه » نوشتند و هر فرقه‌ئی پیروان طریقت^۲ خود را مکلف بر رعایت حدود و اصول معینی می ساخت و در همه حال اصول اسلامی رعایت میشد .

حاصل آنکه طریقت مبتدل بمعاشرت شد اطاعت از اوامر مرشد بنهایت درجه رعایت میشد یعنی پس از آنکه مرید با آداب و تشریفات خاصی بامرشد بیعت میکرد دیگر کاملاً بدستور او تسلیم بود از او تلقین می یافت گاهی مأمور بسیاحت میشد گاهی بامر مرشد عزلت می جست و در خلوت می نشست و چله نشینی اختیار میکرد یعنی

۱- مادر صفحات گذشته این کتاب مطابق طبقه بندی ابونصر سراج از مقامات واحوال صوفیه صحبت کردیم و علت ترجیح دادن طبقه بندی ابونصر سراج بر ترتیب سایر نویسندگان صوفی این است که کتاب لمع ابونصر سراج قدیمترین کتاب مفصل صوفیه است ولی این نکته را باید متذکر بود که فهرست مقامات واحوال و ترتیب طبقه بندی در کتب سایر مصنفین صوفیه که بعد از ابونصر سراج کتب و رسائلی تصنیف کرده اند مختلف است ولی با اختلاف در ترتیب طبقه بندی در همه آن کتب موضوع طلب ، توبه ، صبر ، زهد ، توکل ، رضا ، مراقبت ، قرب ، خوف ، رجا ، قبض ، بسط ، شوق ، انس ، وجد ، مشاهده ، اطمینان ، یقین ، فنا ، بقا ، اتحاد ، اتصال و امثال آن مورد بحث بوده است .

۲- لوی ماسینیون در ذیل لغت « طریقت » در دائرة المعارف اسلامی فهرستی که مشتمل بر نام متجاوز از یکصد و هشتاد فرقه است ذکر نموده است و نیز برای اطلاع بر فرق صوفیه بنحو تفصیل مراجعه شود بکتاب طرائق الحقائق .

يك يا چند اربعين در خانقاه مرشد در گوشه‌ئی می‌نشست و اوراد و اذکار و مراقباتی که باو دستور داده شده بود بجا می‌آورد.

در مسائل نظری هم تصوف با استفاده از منابع مختلفه اسلامی بشرحی که در صفحات گذشته گفتیم هر فرقه یعنی پیروان هر یکی از طریقت‌ها متوسل بآراء و عقائد خاصی شدند و هر فرقه‌ئی در بین مقامات و احوال مختلفه یکی را اساس و محور و قاعده مسلک و طریقت خود قرار داد یکی «نوکل» را مبنای طریقت خود قرار داد دیگری «رضا» را اساس خواند یک‌دسته «معرفت» را قاعده طریقت شمردند و دسته‌ئی «فنا» را جماعتی «ولایت» را مهمترین اساس طریقت دانستند و جماعتی دیگر «خدمت و ایثار» را مبنای سیر بسوی کمال شمردند. از اینوقت است که پیروان تصوف و رؤسای طریقه‌های مختلف مانند متکلمین و حکما در نوشته‌های خود اصطلاحات و تعبیرات دینی و حکمتی بکار می‌برند ولی هیچوقت اصطلاحات و تعبیرات آنها مانند حکما و فلاسفه و متکلمین منظم و مرتب نبوده است باین معنی که غالباً معانی آنها را کمابیش تغییر داده و بطور کلی مانند حکما و متکلمین دقیقاً رعایت حدود لغات و اصطلاحات را نکرده‌اند^۱.

دیگر از خصوصیات فرقه‌های مختلف موضوع «اسناد» است باین معنی که پیروان هر طریقی سلسله مرشد خود را بچند واسطه پیغمبر متصل ساخته‌اند و همان طور که اصحاب حدیث سلسله روایتی ذکر نموده و بالاخره حدیث را از پیغمبر شمرده‌اند رؤسای طریقت هم تعالیم خود را مستقیماً از پیغمبر دانسته‌اند یکی از قدیمترین اسنادها اسناد ابو محمد جعفر خلدی است که ابن‌الندیم در کتاب «الفهرست» نوشته است که از ابو محمد جعفر خلدی که یکی از رؤسای متصوفه و مردی کدامن و زاهدی بود شنیدم که میگفت من از ابو القاسم جنید بن محمد تعلیم یافته‌ام و او از سری سقطی و او از معروف کرخی و او از فرقد سنجی و او از حسن بصری و او از انس بن مالک باضافه

۱- مخصوصاً در شطحات یعنی در گفته‌هایی که در حال جذب و سکر از صوفیه صادر شده این موضوع عدم ثبات و استقرار اصطلاحات روشن است.

حسن بصری هقتاد نفر از اصحاب بدر را دیده بوده است^۱ سلسله اسناد در فرق مختلفه متفاوت است صوفیه ایران غالباً سلسله استاد را بحضرت علی بن ابی طالب منتهی میسازند. مصنف کتاب «حالات و سخنان» ابوسعید ابوالخیر سلسله اسناد ابوسعید را بطریق ذیل به علی بن ابی طالب و پیغمبر میرساند: «و نیز شیخ را در طریقت شیخ ابوالفضل حسن بود سرخس از افراد دهر و زهاد عصر بود و وی مرید شیخ ابونصر سراج بود که ویرا طاوس الفقرا گفته اند و صاحب تصنیف در علم طریقت و حقیقت و مسکن وی بطوس بوده است و خاکش همانجا است و او مرید ابو محمد عبدالله بن محمد المرعش بوده است و شیخ ابو محمد مرعش نیشابوری بوده است و از کبار مشایخ بوده است و وفات وی ببغداد بوده است و وی مرید جنید بود و او سید این طایفه بود و در شریعت و طریقت امام بوده است اصل وی از نهاوند بود و مولد و منشاء بعراق بوده است و وی مرید خال خود سری بن المقلس السقطی بوده است هر دو بزرگ و صاحب احوال و در طریقت ویرا سخن بسیار است و وی مرید معروف کرخی بود از افراد مشایخ و مستجاب الدعوة بوده است و اهل بغداد گویند تربت شیخ معروف تریاک مجرب است از موالی علی بن موسی الرضا بوده است و وی مرید داود طائی است از جمله زهاد و عباد عصر و در عهد امام اعظم ابوحنیفه رحمه الله علیه بوده است و وی مرید حبیب انصاری بوده است و وی مرید حسن بصری بوده است از جمله علماء عامل و در زهد و ورع بدرجه کمال بوده است و وی مرید امیر المؤمنین علی بن ابی طالب کرم الله وجهه و مناقب وی بشرح افتقار ندارد و امیر المؤمنین علی رضی الله عنه یار و خلیفه و داماد سید رسل و خواجه کائنات علیه افضل الصلوة و التحیة و شیخ ماقدهس الله روحه بمذهب شافعی انما داشت استادان ویرا تا شافعی رحمه الله علیه یاد کردیم تا هیچ معترض را وجه طعن نماند

۱- رجوع شود به «الفهرست» چاپ مصر صفحه ۲۶۰ «الغن الخامس من المقالة الخامسة فی اخبار العلماء و اساء ما صنوه من الكتب و یحتوی علی اخبار السیاح و الزهاد و العباد و المتصوفة المتکلمین علی الخطرات و الوساوس».

و پیران و استادان و برا تاسید کائنات تقریر کردیم تا بر همکنان معلوم بود^۱.
دیگر از ذکر سایر خصوصیات از قبیل حلقات و مجالس و مجامع هر فرقه و
تشریفات راجع بخرقه پوشی و اجازات و ترتیب سماع و امثال آن صرف نظر میکنیم.

تصوف از قرن پنجم تا عصر حافظ

آنچه تا کنون گفته شده بطور کلی راجع بتصوف چهار قرن اول اسلام بوده
که با استفاد بکتاب عرفا و مورخین و تراجم احوال صوفیه که تا اواسط قرن پنجم
تألیف شده در آن بحث کردیم و بطوریکه ملاحظه شد اساس مسائل مهمه عرفان و
ترتیب آداب و مقامات و سایر خصوصیات که تصوف را بشکل مذهب و مسلک معین و
روشنی در آورده همان است که در چهار قرن اول بنا شده و از کتب و مؤلفات قرن چهارم
و اوایل قرن پنجم استنباط میکنیم. اینک بطور اجمال از سیر و تحول تصوف در قرنهای
بعد یعنی از قرن پنجم تا قرن هشتم که عصر خواجه حافظ است صحبت میکنیم.

واضح است که بحث در این موضوع بحث تقریبی خواهد بود باین معنی که از
روی دقت و تحقیق و بطور مطلق نمیتوان برای هر قرنی خصوصیتی قائل شد که در بین
جمیع عرفای ممالک اسلامی صدق کند و صفت ممیزه آن قرن شمرده شود زیرا ممالک
اسلامی که تصوف در آن پراکنده بوده وسیع و از اقوام و قبایل و نژادهای مختلفی
تشکیل یافته بوده که گاهی فرقههای نژادی و طبیعی و اجتماعی بین آنها بسیار فاحش
بوده است در هر مملکتی بنا بمقتضیات جغرافیائی و اختلاط با سایر اقوام مجاور و در تحت
تأثیر شکل حکومت محلی و آداب و عادات آن قوم و عوامل گوناگون سیاسی و اقتصادی
و نژادی و سایر خصوصیات اجتماعی تصوف رنگ خاصی داشته و بشکل مخصوصی در
آمده است مثلاً در یک قرن معین در بین جامعه مسلمانهای اندلس و مسلمین ممالک
مغرب یعنی شمال آفریقا و مسلمانهای مصر و سوریه و شام و بغداد و ایران در سطح فکر

و نظر و امور مادی و معنوی فرقه‌های بسیار بزرگ موجود بوده است هر فرقه‌ئی بحکم عوامل مذکوره از دین و مذهب و فلسفه و عرفان مفهوم خاصی داشته‌اند.

البته صوفیه هم از این حکم مستثنی نیستند و با اینکه عرفای ممالک و ایالات مختلفه در هر قرن همه صوفی خوانده می‌شده‌اند و یکدسته اصطلاحات و تعبیرات و مسائل عرفانی در بین آنها مشترك بوده در نتیجه عواملی که ذکر شد صوفیان نقاط مختلف با هم فرق داشته‌اند و در هر ناحیه‌ئی افکار و آداب مخصوصی شایع بوده است گاهی در يك شهر مجامع مختلف موجود بوده که پیروان هر یکی از آن مجامع رنگ مخصوصی داشته‌اند بلکه بحکم خصوصیات فردی مفهوم هر صوفی‌ئی با صوفی دیگر فرق داشته و همان عبارت معروف «الطرق الی الله بعدد انفس الخلائق» صادق می‌آمده است بنابراین بادر نظر داشتن این مقدمه و رعایت احتیاط مقتضی کلیات هر قرن و عوامل مهمه آن دوره را ذکر می‌کنیم. این نکته را هم تذکر می‌دهیم که در همه جا مقصود ما نشان دادن سیر و تحول تصوف در ایران و عراق است نه سایر ممالک اسلامی از قبیل شمال افریقا و اندلس.

تصوف در قرن پنجم

قرن پنجم قرن تسلط ترک‌های سلجوقی بر ممالک ایران و دوره شیوع تعصب و خرافات و سرگرمی بظواهر شرع و نزاع‌های مذهبی بین فرق مختلفه اسلامی و دشمنی اهل علم با یکدیگر و غلبه ظواهر خشک بر فلسفه و بحث علمی آزاد و استخدام علم و دانائی برای منظور مجادلات مذهبی و محدود ساختن مباحث علمی است با احساسات مذهبی. در بادی نظر شاید خلاف آنچه گفته شد بنظر برسد زیرا در این قرن در هر یکی از بلاد بزرگ ایران و عراق و مصر مدارس دایر است که مبالغ مهمه صرف بنای آن شده و بطور مرتب حاصل املاک و اوقاف معتبری بمصرف اداره آن میرسد در هر مدرسه‌ئی کتابخانه‌ئی تاسیس شده و مدرسین و خطبای معروفی بتعلیم طلاب گماشته شده‌اند اداره هر مدرسه‌ئی بیک نفر متولی و چند نفر ناظر و مشرف سپرده شده که

متکفل جمع آوری حاصل موقوفات و رساندن وظیفه مدرسین و طلاب و ترفیه حال آنها هستند نام علما و ادبا و فضایی بیشمار شنیذ می شود که بعضی از آنها دست در کار تصنیف و تالیف کتابند.

ولی بعد از مطالعه دقیق معلوم می گردد که تأسیس این مدارس غالباً نه بمنظور حقیقت جوئی و بحث آزاد علمی بوده بلکه مقصود بار آوردن دُعا و مبلغین مذهبی بوده است باین معنی که میخواستند دستهائی را در فنون جدل و مناظره چنان تربیت کنند که در مقابل مدعیان مذهب خود از عهده اثبات صحت نظر مذهبی خود و افحام مدعیان بر آیند. کتب و تصنیفات مدرسین این مدارس غالباً در اطراف این منظور دور میزند و علومی که تدریس میشود بطور کلی عبارت است از فقه و اصول و حدیث و علم کلام و تفسیر و ادبیات عرب ولی تدریس فلسفه بطور تحقیق و با آزادی که در قرن سوم و چهارم تدریس میشده متروک است.

۱- در قرون اول اسلامی فرا گرفتن علوم بطور سماع بوده یعنی طالب علم نزد عالم میرفته و مسائل آن علم را از او میآموخته و گاهی باین منظور مسافرت میکرد و بحکم عبارت معروف «اطلبوا العلم ولو بالصین» طالب علم حتی رفتن بچین را هم برای بدست آوردن علم معقول میسرده است البته باید دانست که در قرون اول اسلام علوم بسط و تنوع نداشته و غالباً منحصر بمباحث لغوی و ادب و حدیث و اندکی طب بوده است.

از اواسط قرن دوم و مخصوصاً در قرن سوم کتاب پیدا شد یعنی بطوریکه در صفحات گذشته در طی بحث از پیدا شدن علم و فلسفه در بین مسلمین بآن اشاره شد نخست در علوم مختلفه از قبیل حکمت ماوراء الطبیعه و حکمت طبیعی و طب و ریاضی و نجوم کتب سایر ملل مخصوصاً کتب یونانی و سریانی بمرئی نقل شد و اندکی بعد علمای مسلمان در آن مواضع مستقلاً کتبی تألیف کردند ولی همین کتابها را طالب علم میبایست نزد مصنف یا کسی که نزد او تعلیم یافته و اجازه تدریس یافته است بخواند و غالباً علما در مساجد و بیمارستانها یا در خانه خود ساعاتی را صرف تدریس بطلاب علم میکردند.

در قرن چهارم هجری در بعضی از ممالک اسلامی مدارس تأسیس شد که یکی از معروفترین آنها جامع ازهر قاهره است که در اواسط قرن چهارم بنا شده است در قرن پنجم در دوره تسلط سلاجقه در شهرهای بزرگ از قبیل بغداد و نیشابور و مرو و بلخ و هرات و اصفهان مدارس تأسیس شد که مشهورترین آنها نظامیه بغداد است.

باین معنی که در قرن سوم و چهارم که فلاسفه کم یا بیش تحت حمایت خلفای بغداد یا بعضی از امرای دانش پرور ایران بودند موضوع بحث فیلسوف تحقیق برهانی و مطالعه دقیق در حقایق اشیاء بود و بزرگانی امثال فارابی و محمد بن زکریای رازی و ابوعلی سینا با روش علمی و آزادی فکر و انفکاک دین از مسائل علمی سرگرم بحث و تحقیق بودند در حالی که در قرن پنجم که اوج تسلط ترکها است و خلفای بغداد هم خشک و متعصب و فاسد شده بودند اساس هر بحثی مذهب بود و اگر صحبتی از حکمت و فلسفه بمیان میآمد برای استخدام حکمت در مواضع دینی و بدست آوردن اصولی بود که در مناظرات و مجادلات مذهبی ممکن بود مفید واقع شود و اگر احیاناً از این حد تجاوز میگرد عبارت بود از بحث در کتب متقدمین بدون حریت ضمیری که لازمه بحث است بلکه با روح تقلید خشکی که مخصوص باهل ظاهر و متعصبین است مثلاً دسته‌ئی حکمت ابوعلی سینا و یکی از تصنیفات او مانند شفا یا نجات و اشارات را مورد مطالعه قرار میدادند و دسته‌ئی دیگر حکمت فارابی و کتب او را.

حاصل آنکه این اوضاع سبب شد که علم از محور حقیقی خود که بحث در حقایق اشیاء است منحرف شود و فکر عالم پست شود و وقت علما بدشمنی با یکدیگر بگذرد و تعصب و تنگ نظری شایع شود و فلسفه و حکمت خادم مجادلات و مناظرات اصحاب مذاهب گردد^۱ و کار انحطاط فلسفه بجائی بکشد که در اواخر این قرن غزالی بدشمنی فلاسفه برخاسته فلسفه را کفر و فیلسوف را کافر بشمرد.

در سال چهارصد و سی و دو سلطان مسعود غزنوی از سلجوقی‌ها شکست خورده بهند رفت و طغرل سلجوقی بر غالب ممالک ایران دست یافت و بعد از او الب ارسلان دایرة فتوحات را وسعت داد و در دوره جلال الدین ملک‌شاه که در سال چهارصد و

۱- قفطی در تاریخ الحكماء که در اوایل قرن هفتم تألیف نموده در ذکر عمر خیام مینویسد که معاصرینش زبان بقدر او باز کرده و در دین و عقیده او سخن گفتن آغاز کردند چندانکه عمر خیام بوخت افتاد و عنان زبان و قلم بگرفت و بهرم حج از نیشابور بیرون رفت و پس از مراجعت از مکه در کتمان اسرار خود اصرار میورزید و ظواهر شرع را رعایت میکرد (چاپ مصر صفحه ۱۶۲-۱۶۳).

شصت و پنج بسطنت رسید نیز بر وسعت مملکت افزوده شد و بتدبیر و حسن اداره وزیر معروف او خواجه نظام الملک در ممالك وسیعۀ سلجوقی امن و آرامشی پدیدار شد .
بعد از مرگ جلال الدین ملک شاه سلجوقی و از میان رفتن خواجه نظام الملک در اواخر این قرن جنگ بین افراد خانوادۀ سلجوقی بر نزاعهای مذهبی افزوده شد و هرج و مرج اشتداد یافت .

در قرن پنجم بازار اشعری ها که مردم خشک و ظاهربینی بودند و دشمن عقل و منطق محسوب میشدند رواج یافت فرق مختلفه از سنی و شیعه بجان یکدیگر افتادند بزرگان هر دسته برای اهل مذهب خود مدارسی باز کردند و مجالس تدریس ترتیب دادند و بطوریکه مذکور شد منظور رواج مذهب خود بود در مقابل مدعیان .

هر فرقه ئی کتب مخالفین مذهب خود را از آثار ضالّه شمرده بسوختن آنها فتوی میدادند و پیروان هر یکی از مذاهب خراب کردن مدارس مدعیان خود را ثواب میشمردند . درمدارسی که خواجه نظام الملک تأسیس کرده بود شرط پذیرفته شدن طلاب بمدرسه شافعی بودن بوده است در مقابل حنفیها که قبل از خواجه نظام الملک بحمايت عمید الملک کنذری وزیر نفوذ داشتند بهم چشمی شافعیها مدارسی مخصوص به پیروان مذهب خود دایر کردند .

از عجائب آنکه بسیاری از معاریف صوفیه این قرن مخصوصاً صوفیه قسمت اخیر قرن پنجم بسیار متعصب و خشک و پابند بظواهر بوده اند و همانطور که حجة الاسلام غزالی بتکفیر فلاسفه برخاسته بود و مطلق مباحث و آراء حکمت ماوراء الطبیعه را باطل و کفر شمرده « تهافت الفلاسفه » مینوشت خواجه عبدالله انصاری از صوفیان اواخر قرن از آزاد منشی و حریت ضمیری که از شیوخ صوفیه انتظار میرود محروم بوده و راه وصول بحق را در اتباع از ظواهر مذهب حنبلی میدانسته است و در امر بمعروف و نهی از منکر و مزاحمت اهل حال و اصحاب ذوق حتی تفسیق و تکفیر

صوفیه‌ئی که از رعایت ظواهر شرع و بجا آوردن مذهب حنبلی انحراف می‌جسته‌اند بر هر محتسب و فقیهی مراجعی می‌گرفته است.

حاصل آنکه در قرن پنجم اختلافات مذهبی بین شیعه و سنی و اشعری و معتزلی و اسماعیلی و نیز نزاع و جدال بین مذاهب مختلفه اهل سنت مخصوصاً حنفیها و شافعیها و اختلاف بین فقها و فلاسفه بدرجه‌ئی اشتداد یافت که غالباً از مجادلات و مناظرات علما گذشته بزد و خورد و قتل و غارت و نهب و سوختن میکشید که برای اطلاع بر تفصیل آن واقعات باید بکتاب تواریخ^۱ مراجعه کرد و آنچه در این جا مقصود است اطلاع اجمالی از اوضاع و احوال تصوف این قرن است.

صوفیان قرن پنجم با یکدیگر فرق‌های بسیار دارند و بدیهی است که همه آنها را صرفاً از باب اینکه در قرن پنجم می‌زیسته‌اند نمیتوان در تحت یک حکم کلی ولو بتقریب و تخمین باشد در آورد بلکه چون بدقت آثار و اقوال آنها را مطالعه نموده و با یکدیگر

۱- ابن الاثیر در حوادث سال ۴۰۷ در تحت عنوان « ذکر قتل الشیعه بافریقیه » مینویسد که در قیروان و بعضی از بلاد مجاور جماعتی از شیعه که در مغرب « مشارقه » نامیده میشده‌اند بقتل رسیده و اموال آنها بقتل رفته است.

و نیز در حوادث سال ۴۰۸ می‌گوید که چون دیلمی‌ها در بغداد ضعیف شده بودند شیعه مورد مزاحمه اهل سنت شدند از جمله در واسط نزاعها و کشتارها واقع شد در بغداد نیز بین اهل سنت و مردم محله کرخ که شیعه بودند فتنه‌هایی برخاست و سختگیری بر معتزله و شیعه اشتداد یافت. و همچنین در حوادث سال ۴۴۳ نوشته که در ماه صفر این سال بین اهل سنت و شیعه بر سر اینکه شیعیان بر سر در مساجد و بعضی از برجها نام محمد و علی را نوشته و بعد از علی « خیر البشر » نگاشته بودند اهل سنت شوری‌دند و اثبته متعلق بشعیان را خراب کردند و زیارتگاههای شیعه را سوختند حتی قبور کاظمین را خراب کردند جماعتی از طرفین بقتل رسیدند بالجمله حوادثی اتفاق افتاد که سبب شرمساری هر انسانی است.

در حوادث سال بعد یعنی سال ۴۴۴ نوشته است که در این سال دوباره شیعیان بر مساجد خود عبارت « محمد و علی خیر البشر » را نوشته و در اذان عبارت « حی علی خیر العمل » را که یکی از موارد اختلاف با اهل سنت بود دو باره میگفتند و این امر سبب تجدید نزاع و قتال شد و بعدی اشتداد یافت که تا سال بعد یعنی سال ۴۴۵ ادامه داشت و در این سال ترکها محله کرخ را سوختند:

مقایسه کنیم میبینیم که هر یکی از آنها دارای فکر و سلیقه و طرز زندگی و ممیزات خاص و تعلیم مخصوصی هستند تا آنجا که تفاوت بعضی از آنها با یکدیگر تفاوت بین زمین و آسمان است مثلاً شیخ ابوالحسن خرقانی عارف شطّاح و صوفی شوریده حال مست که از کائنات کناره جسته و در گوشه انزوا مستغرق جذبه‌های صوفیانه است و شیخ ابوسعید ابوالخیر یکی از افراطی‌ترین عرفای وحدت وجودی و عارف سر مست و خندانی که اهل صحبت و سماع و شور و وجد است و بابا طاهر عربان عاشق سوخته که با سوزنا کترین دویستی‌های خود روح مذهب تصوف یعنی عشق را بالطیفترین و طبیعی‌ترین و بی‌پیرایه‌ترین کلمات ممثل ساخته و بمصدق شعر خواجه حافظ که:

فدای آن کلماتم که آتش افروزد نه آب سرد زند در سخن بر آتش نیز

در جان هر صاحب‌دل مستعدی آتش شوق بر افروخته است و شیخ احمد غزالی صاحب کتاب سوانح که کتاب ذوق و شور و حال است و شیخ ابوالقاسم قشیری عارف معتدلی که از افراط و تفریط بر کنار بوده و آراء و اقوال او در رساله قشیریّه مثال میانه روی و اعتدال است و حجة الاسلام غزالی که صوفی اهل ظاهر و متشرعی است و با احاطه علمی بسیار گفتارش غالباً بنوشته‌های فقها و اصحاب فتوی و قال و قیل اهل مدرسه شبیه‌تراست تا بکتاب اهل حال و گفته‌های صاحب‌دلان صوفیه و حافظ ابونعیم اصفهانی مؤلف حلیة الاولیا که چنانکه قاضی نورالله شوشتری هر که را خوب و صاحب فضائل میدانسته با اصرار بسیار و زحمت فراوان کوشیده است شیعه اثنی عشری جلوه دهد او هم در کتاب مفصل خود حتی ابوبکر و عمر و عثمان و ابوموسی اشعری و طلحه و زبیر و سعد بن ابی وقاص و ابوعبیده جراح را از صوفیه شمرده است و کتابش در عین حالیکه متضمن فوائد تاریخی بیشمار است بکتاب احادیث حنبلی‌ها شبیه‌تراست تا با آثار صوفیه و پیر هر وی خواجه عبدالله انصاری صاحب طبقات الصوفیه بزبان هر وی قدیم (مأخوذ از طبقات الصوفیه سلمی نیشابوری) و کتاب منازل السائرین که هر که را در فروع از مذهب حنبلی پیروی نکند و در بجا آوردن ناچیزترین ظواهر شرع افعال بورزد

از رحمت الهی محروم می‌شود و در تعصب و خشکی و تنگی نظری و سخت‌گیری بر هر فقیه خشک و محتسب مردم آزاری پیشی می‌جوید و شیخ الاسلام احمد نامقی جامی معروف به زنده پیل از صوفیان اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم که طریقت را عبارت از توبه دادن گناهکاران و امر بمعروف و نهی از منکر و خم شکستن و خم‌خانه خراب کردن میدانسته است و صدها عارف دیگر که هر يك خصوصیتی داشته همه در قرن پنجم می‌زیسته اند ولی بطوریکه اشاره شد با توجه بآثار و اقوال و ترجمه حال آنها معلوم می‌شود که فرق بین آنها بچه اندازه بوده است.

مبنای این کتاب ترجمه حال عرفا نیست بلکه بطوریکه ملاحظه شده است مقصود از تألیف این کتاب نشان دادن منابع و اصول تصوف و علل ظهور افکار صوفیانه و کلیات سیر و سلوک و ذکر مقامات و احوال طریقت و تحول و تطور آن در طی قرون و ارتباط این تحولات و تصورات با اوضاع و احوال علمی و دینی و سیاسی و اجتماعی و امثال آن است و شرح حال عرفا و بزرگان صوفیه و خصوصیات فردی آنها و اطلاع بر اقوال و تعالیم هر يك و کرامات منسوبه بآنها اگر چه داستان دلکشی است ولی از حدود بحث ما در این کتاب خارج است و هر که این تفصیل را بخواهد بکتاب تراجم احوال عرفا و تواریخ از قبیل طبقات الصوفیه شیخ ابو عبد الرحمن سلمی نیشابوری و حلیه الاولیاء ابو نعیم اصفهانی و کشف المحجوب هجویری و رساله قشیری و ابوالقاسم قشیری نیشابوری و حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر و اسرار التوحید و تذکره الاولیاء عطار و وفيات الاعیان ابن خلکان و نفحات الانس جامی و در کتب متأخرین به بستان السیاحه و طرائق الحقائق و ریاض العارفین و امثال آنها مراجعه کند.

بطور کلی می‌توان گفت که در قرن پنجم همانطور که در فلسفه و علم ابداع و بحث آزاد از میان رفته و هر چه مخالف مذهب و سیاست پنداشته می‌شده را کد مانده بود بر تصوف هم از حیث مبانی و اصول چیزی افزوده نشده است ولی همان مسائل و اصولی که از قرنهای پیش بصوفیان این قرن بمیراث رسیده بود پخته تر شده است و کتب قراوان در مبحث تصوف نگاشته می‌شود.

در این قرن بعثت شیوع تعصبات مذهبی و مجادلات و مناظرات فرق مختلفه عرفا هم برای فرار از اعتراض و مزاحمه اهل ظاهر میکوشند که طریقت را بمذاق و سیلقه اهل ظاهر و تمایلات مذهبی نزدیک کنند و باین منظور دست بتألیف کتب زده هر اصل عرفانی را با استناد بآیات قرآنی و احادیث و موازین شرعی ثابت نموده موافق کتاب و سنت جلوه میدهند با این حال تماس تصوف با منابع مختلف مخصوصاً نفوذ حکمت اشراق و فلسفه نوافلاطونی در تصوف بشرحی که قبلاً بحث شد و تأثیر عمیق عرفای بزرگ قرن چهارم و اوایل قرن پنجم همه این عوامل افق فکری صوفیه را بحدی وسیع و عالی نموده بود که نگذارد در ظلمت تعصب گم شوند و در همین قرن باز صوفیه در مشرب و حال و مذاق و معرفت و حسن قریحه و سلامت فکر و اخلاق پسندیده و پاکدامنی از باقی فرق متمایز بودند و افق فکری آنها بمراتب از متعصبین مذاهب مختلفه بالا تر بود و چنانکه گفتیم اگر در مسائل اصولی تصوف ابداعی دیده نشود در شکل بحث تنوع پیدا شده و مسائل عرفانی در کار توضیح و پیختگی است.

نکته دیگر این است که در قرن پنجم نفوذ تصوف و عرفان در شعر شروع شده هر روز بیشتر و عمیق تر میگردد تا آنکه در قرن ششم و هفتم و هشتم کمتر شاعری است که با عرفان سروکار نداشته باشد بطوریکه در صفحات گذشته باجمال گفته شد شعر قرن چهارم از جهت لفظ ساده و خالی از تصنع و تکلف و رنگ آمیزیهای قرنهای بعد و نزدیک بفهم و روان چندانکه گاهی از بسیاری سادگی خواننده را باجمال حقیقی طبیعت آشنا میسازد و از جهت معنی ملایم باطبع و فکر و نزدیک بفهم و تصور هر فارسی زبان معتدل الفکری است زیرا از معانی مجازی تمثیلی و استعارات و کنایات اشراقی و عرفانی و شطحیات خالی است در حالی که از قرن پنجم بیعد که نفوذ تصوف در شعر شروع شده دستهائی از شعرا پیدا شده اند که در عین اینکه زبان و مصطلحات آنها از حیث لفظ تقریباً همان الفاظ و همان مصطلحات قرن چهارم است ولی این الفاظ و مصطلحات معانی مجازی تمثیلی و استعارات و کنایات دیگری بخود گرفته اند و بتدریج بجائی رسیده

که فهم بعضی از این قبیل اشعار نه تنها از حدود فهم و تصور جمهور عوام خارج است بلکه بعضی از خواصی که بآن اصطلاحات بخوبی مأنوس نباشند نیز از فهم مقصود عاجز میمانند.

حاصل آنکه در قرن پنجم تصوف و عرفان در شعر نفوذ یافت و روز بروز این نفوذ بیشتر و عمیق تر شد بطوریکه در قرن ششم ناز و بود قسمت معظمی از اشعار مأخوذ از تصوف و عرفان بود و البته میبایستی چنین شود زیرا مناسبت تصوف و شعر امری طبیعی بود تصوف مذهب دل است و شعر زبان دل و هیچ چیز با تناسب تر و طبیعی تر از این نبود که تصوف ریشه های عمیق و قوی در شعر پیدا کند و باندک زمانی ناز و بود آن محسوب شود.

هر کس بآثار نثری صوفیه آشنا باشد تصدیق میکند که نثر عرفا هم همیشه رنگ شعر داشته و غالباً قیاس شعری در آن بکار رفته است زیرا واضح است که صوفی باقال و قیل مدرسه و منطق و استدلال و جدل و برهان مخالف است پای استدلالیان را چوبین می شمارد و آشکارا میگوید که:

« دفتر صوفی سواد و حرف نیست جز دل اسپید همچون برف نیست »

و همچنین واضح است که با طبع اهل دل تخیل و احساس بیشتر موافق است تا احکام علم و برهان خلاصه آنکه در فضای عشق و شوقی که خیال صوفی در پرواز است عقل و استدلال راهی ندارد پس واضح است زبانی که بتواند ترجمان او شود زبان عشق و احساسات یعنی شعر است^۱ و همین سازش شعر و افکار صوفیانه است که این همه رونق و اوج شعر داده و شیوانترین اشعار فارسی را بوجود آورده است.

۱- زیرا شعر هم مانند تصوف با استدلال و برهان چنانکه در علوم رسمی باروش و اسلوب مخصوص معمول است سروکار ندارد عالم میخواهد بحقیقت و واقع برسد درحالیکه شاعر میخواهد خوشی و لذت روحی بیابد. منظور عالم رسیدن بحقیقت اشیاء است و راه سیر او استمداد از مسلمات علمی و بکار بردن اصول و میانی منطقی و مطالعه دقیق اشیاء و تأمل در آنها و تفکر است بقیه پاورقی در صفحه ۴۷۳

دیگر از نکات قابل توجه این است که صوفیان قرن پنجم که در بحبوحه مجادلات و منازعات مذهبی و جنگهای هفتاد و دو ملت غالباً کناره‌نشسته و سرگرم مباحث خویش بوده‌اند من حیث المجموع مورد احترام و ستایش مردم و ملوک و امرا بوده‌اند و از مجموع حکایاتی که از خلال تواریخ آن قرن بنظر می‌رسد از قبیل رفتن سلطان محمود غزنوی

در حالیکه مطلوب شاعر زیبایی و جمال و چیزهایی است که عواطف و احساسات دقیقه او را بر میانگیزد و در نتیجه بغوشی و لذت یا احساساتی خلاف آن می‌رسد و راه او شور و شوق و عشق و تخیل است این اختلاف در منظور و راه مانع از آن است که شعر در تحت احکام و قوانین و براهین علم در آید و اگر گاهی بعضی کوشیده‌اند که شعر را تابع علم قرار دهند طولی نکشیده که کوشش آنها به‌در رفته است. در قرن نوزدهم میلادی در فرانسه مسلک ادبی مخصوصی بنام «ناتورالیسم» پیدا شد که میخواست ادبیات را با اصول «علوم اثباتی» (یعنی فلسفه اوگوست کونت که تجربه و حس رایگانه منبع حقیقت می‌شمرد و میگوید که تکیه‌گاه جمیع علوم باید تجربه و حس باشد) تطبیق کند یعنی شعر و ادب را تابع قوانین علوم تجربی و مادی و اثباتی قرار دهد.

مسلک ادبی «ناتورالیسم» که مؤسسين معروف آنها هیپولیت تن و امیل زولا بوده‌اند شعبه‌ایست از کلی «رنالیسم» که در قرن نوزدهم میلادی به‌لذت ترقیات سریع علمی و اکتشافات مهمه علوم مادی و ترقی در علوم حیاتی مخصوصاً فیزیولوژی و علم وراثت طبیعی و تحقیقات داروین در «اصل انواع» و امثال آن پیدا شد باین معنی که چنانکه افکار اوگوست کونت و فلسفه اثباتی او در علم و فلسفه رسوخ کامل یافت جماعتی از قبیل نقاد معروف هیپولیت تن و نویسندۀ اجتماعی مشهور امیل زولا خواستند ادبیات را هم تابع همان قوانین قرار دهند این بود که در قبال «رنالیسم» یعنی ادبیاتی که محصول افکار و تخیلات و شور نویسندۀ بود ادب ناتورالیسم را بوجود آوردند و می‌کوشیدند که با خشکی اهل علم و بکار بردن احکام طبیعی و قوانین علمی ادبیات را جانشین دستگاه عکس برداری کنند که از طبیعت و بد و خوب آن چنانکه هست عکس بردارد و حوادث را با نظر مطالعه و قیاس و استدلال مانند یکمالم مادی اثباتی نگاه کند و بواسطه همین که ادب ناتورالیسم تابع قواعد علمی بوده و خشکی علم در آن سرایت کرده و از ذوق و شور و احساسات و عواطف و تخیلات شاعرانه خالی بوده بزرگانی از قبیل «آنانول فرانس» و «بول بورژه» با آن شدیداً مبارزه نموده و آثار ادبی ناتورالیسم را «ادبیات خشن» و مسلک ادبی آنها را «همجیت ادبی» نامیده‌اند.

البته از آنچه گفته شد مقصود این نیست که شعر خالی از حقیقت و معارض عام و منطق است بلکه چون با نظر وسیعتری بنگریم مطلوب شعر و علم یکی است و منظور نهائی آن دو با یکدیگر فرق ندارد و همانطور که بوالو شاعر فرانسوی گفته عالم حقیقت را دوست میدارد و در پی آن دوان است چون حقیقت را زیبا میدانند باید گفت که شاعر هم شیفته و دلباخته زیبایی است چون ماورای بقیه باورقی در صفحه ۴۷۴

درموقع توجه به ری بخانقاه شیخ ابوالحسن خرقانی^۱ و رفتن طغرل سلجوقی نزد بابا طاهر عربان^۲ درهمدان چنان برمیآید که مشایخ صوفیه مورد ستایش و جالب احترام بوده اند زیرا از طرفی مبادی تعلیمات خود را باشرع توفیق داده رنگ دیانت بآن زده

زیبائی حقیقتی نمی یابد یعنی جمال را حقیقت میسرود حاصل آنکه می خواهیم بگوئیم راه و روش شاعر با راه و روش عالم و منطق اهل دل با سبک استدلال و منطق علم رسمی فرق دارد یکی می خواهد بفهمد و با دلیل و برهان مفهوم خود را اثبات کند دیگری می خواهد احساس کند و شور و حرارت احساس خود را بدیگران هم سرایت بدهد صاحب اسرار التوحید در یکی از حکایات راجع بابوسعید ابوالخیر میگوید در وقتی که ابوسعید در نیشابور بود ابوعلی سینا نزد او آمد و سه بار روز در خلوت بایکدیگر بودند « و سخن می گفتند که کس ندانست و هیچ کس نیز بنزدیک ایشان در نیامد مگر کسی که اجازت دادند و جز بمآز جماعت بیرون نیامدند بعد از سه بار روز خواهج ابوعلی بر رفت شاگردان از خواهج ابوعلی پرسیدند که شیخ را چگونه یافتی گفت هر چه من میدانم او می بیند و متصوفه و مریدان شیخ چون بنزدیک شیخ در آمدند از شیخ ستوال کردند که ای شیخ ابوعلی را چون یافتی گفت هر چه مأمی بینیم او میداند ». خلاصه آنکه حقیقتی که در شعر و اثر ادبی نهفته است متکی بمنطق مخصوص اهل دل است نه منطق علوم رسمی و این است دلیل اینکه تصوف تا این درجه در شعر نفوذ یافت و آثارش بجا بوجود آورد زیرا مایه ادب و شعر احساس است و شور و کدام احساس و شور بالاتر از احساس و شور بیرو مذهب عشق یعنی صوفی است .

۱ - سمانی در کتاب « الانساب » در نسبت « الخرقانی » ذکر شیخ ابوالحسن خرقانی (علی بن احمد) را نموده میگوید سلطان محمود بزیارت او رفت و چون نزدیک شیخ رسید شیخ فرمود : « آنرا که خدای فرا پیش کرده است بگوئید که فرا پیش آید » و چون محمود نزد او نشست شیخ او را موعظه و نصیحت کرد و دریایان مجلس سلطان محمود چند کیسه مسکوک زر بشیخ تقدیم کرد شیخ قبول نفرمود سلطان گفت باصحاب خود بده شیخ فرمود « ما لشکر را بیستگانی داده ایم توانی بلشکر خویش [بده] ... »

۲ - در کتاب « راحة الصدور » که در حدود سنة پانصد و نود و نه در تاریخ آل سلجوق تألیف شده در طی صحبت از طغرل سلجوقی میگوید : « شنیدم که چون سلطان طغرل بیک بهمدان آمد از اولیا سه پیر بودند بابا طاهر و باباجعفر و شیخ حمشاد کوهکی است بر درهمدان آن را خضر خوانند بر آنجا ایستاده بودند نظر سلطان برایشان آمد کوکبه لشکر بداشت و پیاده شد و با وزیر ابونصر الکندری پیش ایشان آمد و دستهایشان ببوسید بابا طاهر باره شیفته گونه بودی او را گفت ای ترک با خلق خدا چه خواهی کرد گفت آنچه تو فرمائی بابا گفت آن کن که خدا میفرماید : ان الله یامر بالعدل والاحسان سلطان بگریست و گفت چنین کنم بایادستش بستند و گفت از من پندیرفتی سلطان گفت آری بابا سر ابریقی شکسته که سالها از آن وضو کرده بود در انکشت داشت بیرون بقیه پاورقی در صفحه ۴۷۵

بودند و از طرف دیگر برخلاف علمای دینی از تقرب بملوک و امرا و صاحبان مقام و ارباب دنیا احترام میجستند و با زهد و قناعت و بی اعتنائی بدنیای زندگی میکردند. باضافه در نزاعها و جدالهای بین مذاهب مختلفه داخل نشده با همه فرق بصلح و صفا سلوک میکردند و نسبت به همه علی السویه مهربان بودند در صورتیکه قوت و وقت علما صرف بد گوئی از یکدیگر و تفسیق و تکفیر مخالفین مذهب خود میشد و طبعاً عقائد غالب مردم نسبت بآنها سست میگشت و اگر احترامی بآنها گزارده میشد برخلاف احترام بمشایخ و بزرگان صوفیه احترام صوری و ظاهری و از باب احتیاجی بود که مردم بآنها داشتند زیرا مذهب رسمی مملکت اسلام و قوانین مملکت قوانین اسلامی بود و طبقه علما و فقها نماینده قرآن و اسلام و ناظر اجرای قوانین شرع و احکام مذهبی بودند. صوفیان بنام و عرفای بزرگ قرن پنجم که بعضی در قسمت اخیر قرن چهارم متولد شده و در قرن پنجم وفات کرده اند و بعضی در قسمت اخیر قرن پنجم متولد شده و تربیت یافته و در اوایل قرن ششم وفات کرده اند عبارتند از جماعتی که بر حسب ترتیب سال وفات آنها ذیلاً نامبرده میشوند :

شیخ ابوعلی دقاق از عرفای بسیار معروف قسمت اخیر قرن چهارم در سال چهار صد و پنج در نیشابور در گذشته است و استاد ابوالقاسم قشیری شاگرد و داماد او بوده است.

پیر ابو الفضل حسن سرخسی که پیر طریقت ابوسعید ابوالخیر بوده است.

کرد و در انگشت سلطان کرد و گفت مملکت عالم چنین در دست تو کردم بر عدل باش سلطان پیوست آن در میان تمویدها داشتی و چون مصافی پیش آمدی آن در انگشت کردی اعتقاد پاک و صفای عقیدت او چنین بود و در دین محمدی از او دین دارتر و بیدارتر نبود. (راحة الصدور چاپ لیدن صفحه ۹۹-۹۸)

شیخ ابو عبد الرحمن سلمی نیشابوری مؤلف «طبقات الصوفیه»^۱ که عارف بزرگ ابوسعید ابوالخیر بعد از مرگ استاد طریقت خود پیر ابوالفضل حسن سرخسی بصحبت او رسیده و از دست او خرقه پوشیده است سلمی در سال چهارصد و دوازده از دنیا رفته است.

شیخ ابو عبدالله داستانی متوفی در سال چهار صد و هفده از اقران و معاصرین شیخ ابوالحسن خرقانی.

شیخ ابوعلی سیاه از اکابر مشایخ مرو از اقران و معاصرین شیخ ابوعلی دقاق که در سال چهارصد و بیست و چهار وفات یافته است.

شیخ ابوالحسن خرقانی از اصحاب سکر صوفیه که در طریقت و سلوک از پیروان بایزید بسطامی محسوب است و در سال چهارصد و بیست و پنج وفات کرده است.

شیخ ابواسحق ابراهیم بن شهریار کازرونی (ظاهرأ پدرش زردشتی بوده و اسلام آورده) که در سال چهارصد و بیست و شش وفات کرده است.

حافظ ابونعمیم اصفهانی مؤلف «حلیة الاولیا» که در سال چهارصد و سی از دنیا رفته است.

۱- کتاب طبقات الصوفیه سلمی مذکور در متن بزبان عربی است و خواجه عبدالله انصاری هروی در مجالس و عظم خود املا میکرده و بعضی تراجم عرفای دیگر که در آن کتاب نبوده بر آن افزوده است و چون این کتاب بزبان هروی قدیم بوده عبدالرحمن جامی آنرا بزبان معمول عصر در آورده و تراجم عرفای دیگر نیز بآن اضافه کرده و باین طریق کتاب معروف «نفحات الانس» را ساخته است.

سلمی نیشابوری در مقامات طریقت از صفا دید و بزرگان قوم بوده و بطوریکه ابن الجوزی نوشته بعد از حارث محاسبی قدیمترین نویسندگان صوفیه است ابن الجوزی میگوید که سلمی کتابی در تفسیر بنام «کتاب السنن» نوشته (تلیس ابلیس صفحه ۱۷۴ چاپ مصر)

ابوسعید فضل الله بن ابی الخیر المیهنی^۱ که در اول محرم سال ۳۵۷ در میهنه سرخس از بلاد خراسان متولد شده و در چهارم شعبان ۴۴۰ در سن هشتاد و سه سالگی در میهنه وفات کرده است ابوسعید ابوالخیر مانند دو عارف بزرگ خراسانی دیگر بایزید بسطامی و شیخ ابوالحسن خرقانی از عرفای بزرگی است که نماینده افراطی ترین و صریح ترین افکار وحدت وجودی بوده است و از ناشربین بزرگ آن عقیده است که اگر چه مؤسس و موجد آن عقیده نیست ولی از راه شور و شخصیت مؤثر و قوی و حرارت وجدیتی که داشته رنگ مخصوصی بآن عقیده زده است و نیز از قدمای مؤسسين خانقاه بشمار است و سبک اداره و ترتیب خانقاه او وقواعدی که برقرار کرده^۲ از قدیمترین و بهترین نمونه های مجامع «برادران طریقت» و «اخوان صفا» و مواساة و یکرنگی صوفیانه است.

۱- ماخذ و کتب در ترجمه حال ابوسعید ابوالخیر فراوان است و اضافه بر هجویری مؤلف کشف المحجوب که از معاصرین او بوده و در کتاب خود شرح حالی از او نوشته دو کتاب مستقل در شرح حال او باقی مانده یکی کتاب «حالات و سخنان شیخ ابوسعید فضل الله بن ابی الخیر المیهنی تألیف یکی از احفاد ابوسعید موسوم به محمد کمال الدین بن ابوالروح لطف الله بن ابوسعید که در سال ۱۸۹۹ میلادی مستشرق روسی و التین ژوکوفسکی آنرا بطبع رسانیده است و دیگر کتاب «اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید» تألیف محمد بن منور از احفاد ابوسعید که اضافه بر چاپ ژوکوفسکی در طهران بسمی و اهتمام فاضل معظم آقای احمد بهمنیار با مقدمه و حواشی و فهرس بطبع رسیده است و این دو ترجمه حال اضافه بر روشن ساختن حالات ابوسعید ابوالخیر و اینکه شاید قدیمترین ترجمه حال عارفی بزبان فارسی باشند از نظر ادبی نیز جزء چند کتاب معدود نشر فارسی و از زیباترین آنها بشمارند. و آنچه شیخ عطار در تذکرة الاولیا و جامی در نفحات الانس در ترجمه حال ابوسعید ابوالخیر نوشته اند مقتبس از دو کتاب مذکور است.

۲- صاحب اسرار التوحید نوشته: «شیخ ما [ابوسعید] یکروز سخن مترسمان شعی گفت پس گفت اول رسمی بود که مردم بتکلف کند آنگاه آن تکلف عادت گردد آنگاه آن عادت طبیعت شود آنگاه آن طبیعت حقیقت گردد پس شیخ ما ابوبکر مؤدب را گفت برخیز و دوات و کاغذ بیار تا از رسوم و عادت خانقاهیان فصلی بگوئیم چون دوات و کاغذ بیاورند شیخ ما گفت بنویس و بدانکه اندر رسوم و عادت خانقاهیان ده چیز است که برخود فریضه دارند . . .» (اسرار التوحید صفحه ۲۶۸ چاپ طهران).

ابو عبدالله شیرازی معروف بابن باکویه و بابا کوهی که در چهارصد و چهل و دو در گذشته است .

شیخ ابوالقاسم گرگانی از معاصرین ابوسعید ابوالخیر که در سال چهارصد و پنجاه وفات یافته است .

باباطاهر عریان همدانی صاحب دو بیت‌های معروف^۱ که در اواسط این قرن در همدان وفات یافته است .

ابوعثمان نیشابوری متوفی در سال چهارصد و پنجاه و هفت .
استاد ابوالقاسم قشیری مؤلف «رساله قشیری» که در سال چهارصد و شصت و پنج وفات یافته است .

ابوالحسن علی بن عثمان هجویری غزنوی صاحب کتاب معروف «کشف المحجوب» از معاصرین قشیری متوفی در حدود چهارصد و هفتاد .
ابوعلی فارمدی از تربیت یافتگان قشیری و گرگانی و استاد طریقت حجة الاسلام غزالی که در چهارصد و هفتاد و هفت وفات کرده است .

خواجه عبدالله انصاری هروی صاحب کتاب طبقات الصوفیه بزبان هروی قدیم و کتاب منازل السائرین که در سال چهارصد و هشتاد و یک وفات یافته است .

ابوبکر نساج طوسی از شاگردان و تربیت یافتگان شیخ ابوالقاسم گرگانی و استاد طریقت شیخ احمد غزالی که در سال چهارصد و هشتاد و هفت وفات یافته است .
حجة الاسلام ابو حامد محمد غزالی مؤلف احیاء العلوم و کیمیای سعادت و تصانیف بسیار دیگر که در چهارصد و پنجاه متولد شده و در سال ۵۰۵ وفات یافته است^۲

۱- کلمات قصاری نیز بابا طاهر منسوب است که مکرراً بر آنها شرح نوشته شده است و چند سال قبل بادوبیتی‌های باباطاهر و مقدمه تاریخی و انتقادی فاضل دانشمند آقای رشید یاسمی در طهران باهتمام مرحوم وحید دستگردی بطبع رسیده است .

۲- برای اطلاع تفصیلی از احوال و آثار و مؤلفات ابو حامد محمد غزالی رجوع شود به «غزالی نامه» تألیف فاضل دانشمند آقای جلال همایی .

احمد غزالی طوسی برادر کهنتر حجة الاسلام ابو حامد محمد غزالی معروف که در سنه پانصد و بیست در قزوین وفات یافته است احمد غزالی از عرفای صاحب حال اوائل قرن ششم و از تربیت یافتگان او آخر قرن پنجم است آنچه ابن خلیکان در شرح حال او نوشته این است: ابو الفتوح احمد بن محمد الطوسی ملقب به مجدالدین برادر حجة الاسلام ابو حامد محمد غزالی واعظ خوش منظر و نیک محضری بوده و صاحب کرامات و اشارات بوده است وقتی در مدرسه نظامیه بجای برادر خود درس میگفت احمد غزالی کتاب احیاء العلوم برادر خود را در یک جلد بنام «لباب الاحیاء» خلاصه کرده و کتاب دیگری بنام «الذخیره فی علم البصیره» نگاشته است^۱ مدتها مسافرت کرده است و ابن النجار در تاریخ بغداد نام او را برده است و در سال پانصد و بیست در قزوین وفات یافته است. در کتاب کامل ابن اثیر نیز سال وفات او را در حوادث سنه پانصد و بیست نوشته و در ضمن شرح حال مختصری که از او نگاشته میگوید که ابن الجوزی او را ذم کرده و روایاتی را که احمد غزالی در مجالس وعظ خود نقل میکرده ناصحیح شمرده است.

عین القضاة همدانی تربیت یافته احمد غزالی که در سنه پانصد و بیست و پنج در همدان کشته شده است و جامی در نفحات الانس در شرح حال او نوشته که نام و کنیت وی ابو الفضائل عبدالله بن محمد میانجی و عین القضاة لقب اوست با شیخ احمد غزالی مکاتبه داشته و از جمله رسائلی که احمد غزالی با او نوشته رساله عینیّه^۲ است چندی بعد در همدان احمد غزالی را زیارت کرده است. عین القضاة در سخنان خود شطحاتی میآورد که بموازیین شرع و مذاق فقهای خشک و اهل ظاهر موافقت نداشته و بالاخره بجرم فساد عقیده در همدان کشته و سوخته شده است^۳.

۱- یکی از رسائل احمد غزالی رساله معروف «سوانح» است که بشیوایی بیان و حسن تقریر در مراحل عشق مشهور است و «لمعات» شیخ عراقی و لوایع جامی تقلید آن است.

۲- این رساله یعنی مکتوب احمد غزالی به عین القضاة همدانی بنام «تاریخ سلوک» بتصحیح و اهتمام حضرت آقای حاج سید نصرالله تقوی دامت برکاته با مقدمه فاضل دانشمند آقای آقاسید حسن مشکان طبسی در طهران بطبع رسیده است. ۳- اشعار ذیل نمونه می است از شطحیات عین القضاة همدانی که جامی در نفحات الانس در شرح حال او نقل کرده است: بقیه پاورقی در صفحه ۴۸۰

سنائی غزنوی (ابوالمجد مجدود ابن آدم) یکی از بزرگترین و جامع ترین عرفای ایران صاحب دیوان معروف و مثنوی موسوم به حدیقه الحقیقه که لفظاً و معنیً یکی از شاهکارهای کم نظیر زبان فارسی است و در جزالت و حسن سبک یکی از بهترین نمونه های شعر است در اواسط قرن پنجم متولد شده و در سال پانصد و بیست و پنج^۱ وفات یافته است.

شیخ الاسلام احمد نامقی جامی معروف به زنده پیل که در سده چهارصد و چهل و یک متولد شده و در سنه پانصد و سی و شش وفات یافته است شیخ احمد جامی اگرچه بعد از ثلث اول قرن ششم از دنیا رفته ولی چون تربیت او در قرن پنجم بوده بهتر آن است که او را در عداد صوفیه قرن پنجم یاد کنیم.

جامی در نفحات الانس شرح حال مفصلی از او نگاشته که مجموع از خشکی و تعصب او حکایت میکند و فوق و حال و لطف و وسعت مشربیی را که از یک کفر صوفی باید انتظار داشت فاقد است جماعت کثیری بدست او توبه کرده اند و غالب اوقات او

همه جور من از بلغاریان است	که مادام همی باید کشیدن
کنه بلغاریان را نیز هم نیست	بگویم گر تو بتوانی شنیدن
خدایا این بلا و فتنه از تست	ولیکن کس نمی یارد چخیدن
همی آرند ترکان را ز بلغار	ز بهر پرده مردم دریدن
لب و دندان آن خوبان چون ماه	بدین خوبی نیایست آفریدن
که از بهر لب و دندان ایشان	بدندان لب همی باید گزیدن

۱- تاریخ وفات سنائی را باختلاف ضبط کرده اند اما بطوریکه حضرت استاد علامه آقای محمد قزوینی در «خاتمه الطبع» تفسیر ابوالفتوح رازی مرقوم فرموده اند تاریخ وفات سنائی بتصریح یکی از معاصرین او سنه پانصد و بیست و پنج بوده است و ما برای مزید فائده عین عبارت ایشان را در این جا نقل میکنیم: «تاریخ وفات سنائی بتصریح یکی از معاصرین او محمد بن علی بن الرفا نام که بحکم بهرام شاه حدیقه او را مرتب نموده بوده در دیباچه آن کتاب بعد از نماز روز یکشنبه یازدهم شعبان سنه پانصد و بیست و پنج بوده و غالب مورخین و تذکره نویسان از قبیل جامی در نفحات و صاحب حبیب السیر و مجالس المؤمنین و هفت اقلیم جز این قول قول دیگری نقل نکرده اند بقیه پاورقی در صفحه ۴۸۱

بامر بمعروف و نهی از منکر گذشته است در رعایت ظواهر شرع مبالغت تام داشته
و مخصوصاً مزاحم میخواران بوده و خم و خمخانه میسکسته و خراب میکرده است^۱

ولی تقی کاشی و تتبع او صاحب آتشکده و ریاض المسارین (و خود را قم این سطور سابقاً در
حواشی چهارمقاله) وفات او را در سنه بانصد و چهل و پنج نگاشته اند و دولتشاه در سنه ۵۷۶ و
مجمع الفصحا در سنه ۵۹۰ و بدون شك فقط قول اول صواب است لا غیر چه هیچ شهادتی بالاتر از
شهادت یکی از معاصرین خود شخص نیست در صورتیکه سایر ارباب تذکره مابین ایشان و سنائی
اقلاً چهارصد سال فاصله بوده است و بخصوص که در روایت جامع حدیقه ماه و روز و روز هفته
و بودن آن بعد از نماز شام و سایر مشخصات این واقعه همه معین شده است فقط اشکالی که بر این
تاریخ ممکن است وارد آید یکی آن است که در بعضی از نسخ طریق التحقیق سنائی (رجوع بشماره
۹۲۶ از فهرست نسخ فارسی دیوان هند از ایته) بیت ذیل در آخر کتاب دیده میشود :

بانصد و بیست و هشت ز آخر سال بود کاین نظم نثر یافت کمال

ولی ممکن است که بیت و هشت تحریف کلمه دیگری باشد و نیز ممکن است چنانکه نظایر این
قضیه درباره نسخ خطی نظامی و شاهنامه و غیره مکرر دیده شده که اصل بیت مزبور بکلی الحاقی
باشد چنانکه در نسخه دیگر از همان کتاب یعنی طریق التحقیق در همان کتابخانه اصلاً و ابتداءً از
بیت مذکور نشانی نیست (رجوع شود بشماره ۹۱۴ از فهرست مزبور) اشکال دیگر آنکه وفات سنائی
چنانکه از مرثی مشهوره او در حق معزی واضح میشود قطعاً بعد از وفات معزی بوده و وفات
معزی بقول مشهور در سنه ۵۴۲ است پس وفات سنائی بالضروره بعد از تاریخ مزبور یعنی بعد
از بانصد و چهل و دو خواهد بود و جواب از این اشکال واضح است و آن این است که تاریخ ۵۴۲
در خصوص وفات معزی بکلی غلط مشهور است و ظاهراً ابتدا از تقی کاشی ناشی شده است و قبل
از او تا آنجا که راقم سطور اطلاع دارد هیچ يك از ارباب تذکره متعرض تساریخ وفات معزی
نشده اند و چنانکه دوست فاضل من آقای عباس اقبال آشتیانی در رساله نفیسی که همین اواخر در
خصوص شرح حال معزی و مدوحین و معاصرین او تألیف نموده اند بدلائل متقنه ثابت کرده اند وفات
معزی بنحو قطع و یقین مؤخر از سنه بانصد و بیست نمیتواند باشد و در دیوان او مدح هیچ يك
از ملوک و امرای آن عهد یا اشاره و تلویحی به هیچ واقعه از وقایع تاریخی آن عهد بعد از تاریخ مزبور
بوجه من الوجوه یافت نمیشود و چون از طرف دیگر یبارة از وقایع تاریخی تا حدود ۵۱۸ در دیوان
او اشاراتی یافت میشود پس وفات او بظن نزدیک یقین در حدود ۵۱۸ - ۵۲۰ بوده است .
(نقل از خاتمة الطبع حضرت استاد علامه آقای محمد قزوینی بر تفسیر ابوالفتح رازی ج ۵ صفحه ۶۳۵)

۱- شیخ جام در تعلق در پیروی احکام شرع و تشدد در امر بمعروف و نهی از منکر
و مخصوصاً در شکستن خم و اراقه خمور و مزاحمة میخواران خواجه عبدالله انصاری معروف را بیاد
میاورد و با احتمال بسیار قوی در این بیت خواجه حافظ :

حافظ مرید جام می است ای صبا برو وز بنده بندگی برسان شیخ جام را

مراد وی از « شیخ جام » تهکماً همین شخص است .

تصوف در قرن ششم

کلیاتی که راجع بقرن پنجم ذکر شد بر این قرن نیز صادق میآید حتی تعصب و تنگ نظری و نفوذ مذهب در فلسفه و علم اشتداد می یابد و خرافات و جهل و جدل و زد و خورد بین اصحاب مذاهب بیشتر شایع میشود و اضافه بر جنگ و نزاعهای داخلی جنگ های صلیبی هم در بسیاری از ممالک سبب زحمت مسلمانها میشود و قریب دو قرن یعنی از اواخر قرن پنجم تا اواخر قرن هفتم متناوباً ممالک اسلامی مخصوصاً ایالات مجاور بحر الروم مورد هجوم و قتل و غارت واقع میشود و سبب ضعف و ناتوانی مرکز خلافت اسلامی و تشکیل شدن حکومت های نیمه مستقل و رقابت و زد و خورد امرای ایالات مختلفه با یکدیگر میگردد و زمینه فساد و انقراض و اضمحلال را تهیه میکنند و کار انحطاط تمدن اسلامی و ضعف اخلاقی و عقلانی بجائی میرسد که با حادثه هجوم مغول در قرن هفتم با انقراض مرکز خلافت و ویرانی ممالک اسلامی منتهی میگردد.

حاصل آنکه زمینه انحطاط و انقراض از دو قرن پیش از حادثه هجوم مغول تهیه شده بود حتی میتوان گفت از آغاز تسلط عناصر ترك بر ممالک اسلامی و شیوع اوهام و خرافات و محدودیت فکری و پیدا شدن روح نومیدی که مانند زهر قتالی در کالبد متفکرین جریان داشت ضعف اخلاقی و معنوی و انحطاط علمی و اجتماعی ریشه بسته و زمینه را بتدریج مهیا ساخته بود و بدبختی و تیره روزی مسلمین مخصوصاً ایرانیها در روزگار مغول میوه تخم هائی بود که در دورهای پیش کاشته شده بود.

غالب مورخین پیشین نگاری را فقط حادثه نویسی دانسته و بغیر از ضبط حوادث مهم از قبیل صلح و جنگ و عزل و نصب و امثال آن بسایر اوضاع و احوال اجتماعی و خصوصیات زندگی فردی بنحو خاص توجهی نداشته اند و اگر چیزی از احوال اجتماعی در نوشته های آنها بنظر میرسد عرضی و اتفاقی است و در تعلیل حوادث

غالباً بذکر علل العلل یعنی خواست خدا یا مقتضای قضا و قدر اکتفا کرده از سلسله وسایط و علل نزدیک غفلت ورزیده اند در حالیکه اگر بخواهیم در طی "اعصار بر حقیقت اوضاع و احوال مردم مطلع شویم باید دقیقاً در پی کشف علل و اسباب برائیم و معلول را بعلمت خود و گاهی بعلمت های دور و غیر مستقیم بر گردانیم و از روی استقراء در اوضاع احکام و قوانین کلی بدست آوریم و آن احکام و قوانین کلی را در مقام قیاس و موازنه بکار بسته و نتیجه منطقی بگیریم.

در قرن ششم غرض اصلی و هدف اساسی از هر بحث علمی دین و مذهب است و بس و ما حاصل عقیده مشتغلین بعلوم این است که انسان برای بندگی و عبادت خلق شده و همه جهد او باید برای آن باشد که در حدود توانائی خود بندگی خدا را بحد کمال برساند مقصود از علم معرفت خدا و مقصود از عمل وصول بسعادت اخروی است زندگی مرحله امتحان و دنیا دار غرور و در حکم مزرعه آخرت است بنا بر این جمیع علوم باید خادم این منظورها و چیزهائی از آن قبیل باشند و بطور مستقیم یا غیر مستقیم باید این نتیجه را به بخشند و هر علم و فنی که بطور مستقیم یا غیر مستقیم مفید این فواید نباشد باطل و مضراست و شعار متعلم این بود که «اول العلم معرفة الجبار و آخره تفویض الامر الیه».

بنابر آنچه گفته شد برای رعایت اصول اساسی مذکور هر علم و فنی میبایست سلسله انتسابی با دین برای خود درست کند و نشان بدهد که از چه راه و بچه کیفیت و تا چه اندازه میتواند بدرد دین و مذهب بخورد مثلاً انتساب علوم ریاضی بدین وفایده مذهبی آن از این راه گفته میشد که علم حساب برای تقسیم مواریث و فرائض و سهام لازم است علم هندسه برای تعیین جهت قبله زبان و ادب عرب از این جهت لازم است که فهم قرآن و حدیث متوقف بر آن است شعر برای استشهاد بر مفردات و ترکیبات آیات قرآنی مفید است صرف و نحو و معانی و بیان و امثال آن برای اطلاع بر فصاحت و بلاغت قرآن سودمند است علم طب باستناد حدیث مشهور: العلم علما ن علم الابدان و علم الادیان همدوش علم فقه شمرده میشده است. حکمت الهی برای بحث در اصول

و میانی دین اسلام از قبیل توحید و صفات و ذات خداوند و حدوث کائنات و قدم خالق و مبدأ و معاد و تجرد و خلود نفس خلاصه همان اندازه که در علم کلام و جدل و مناظره بکار میآمده مفید شمرده میشده است.

حاصل آنکه بهیچ علمی چنانکه در قرن سوم و چهارم هجری از باب اینکه علم است و یکی از شئون زندگی انسانی و مقتضای کنجکوی ذهن بشری و لازمه تمایل فطری انسان بدانستن است مورد مطالعه قرار نمیگرفت نظر نمیگردید بلکه نظر اساسی دین بود و علم وقتی مفید و صحیح شمرده میشد که خادم و تابع دین باشد.

البته تصدیق میکنیم که یگانه عامل ترقی یا انحطاط علم مذهب نبوده است بلکه عوامل دیگری نیز مؤثر بوده و غالباً علوم تابع آن مقتضیات عصری نیز بوده و بر حسب مساعدت یا عدم مساعدت احوال رواج و کساد پیدا میکرده است و لزوم انتساب علم بدین فقط بهانهائی بوده برای اشتغال بآن و نشو و نمای هر یکی از علوم هیچوقت محدود به حدود احتیاج مذهبی نبوده است با این حال مذهب عامل بزرگی بوده و علوم مذهبی از قبیل فقه و حدیث بمراتب بیشتر شایع و رائج بوده است یعنی فقه و حدیث و علوم شرعی مورد احتیاج عامه بوده و ضروری شمرده میشده در حالی که سایر علوم مخصوصاً فلسفه از علوم ظریفه و متعلق بخواص محسوب میشده است.

مخصوصاً در قرن ششم از نظر منافع شخصی و اداره معاش علوم مذهبی اهمیت بسیار داشته است زیرا تنها علمی که در آن قرن میتوانسته بیش از هر چیزی معاش شخص را تأمین کند دینی بوده یعنی با دانستن علوم قرآنی و فقه و حدیث شخص بمقام قضا و وعظ و امامت جماعت و محدثی و مذکری و تدریس در مدارس میرسیده و بامرا و ملاک نزدیکی پیدا میکرده و مورد اعجاب و احترام خلق واقع میشده و بر راحتی زندگی میکرده است در صورتیکه مشتغلین بعلوم عقلی و فلسفی بفقیر و بینوائی بر میگردیدند و همان دانائی و حکمتشان مایه نکبت و ادبار میگشت و غالباً مورد مزاحمه فقها و تفسیق و تکفیر آنها میشدند حتی بزرگانی از قبیل شیخ شهاب الدین سهروردی مؤلف

حکمة الاشراق جان بر سر آزادی فکر و پیروی از فلسفه می‌نهند و کار شیوع تعصبات و خرافات و انحطاط علوم عقلی بجائی میرسد که حتی بعضی از شعرا نیز بتکفیر آنها کمر بسته فلسفه را علم «تعطیل» و فیلسوف را کافرو گمراه میخوانند و اگر احیاناً اشخاصی بعلوم عقلی و فلسفی اشتغال می‌جستند صرفاً از باب ذوق فطری و عشق بدانائی بوده است.

۱- خاقانی شروانی شاعر معروف قرن ششم با آنکه تا اندازه بتصوف تمایل داشته و تعصب و تنگ نظری او از بسیاری از معاصرین خودش کمتر بوده هیچ فرصتی را برای حمله بفرقه و فیلسوف از دست نداده که برای نمونه ابیات ذیل از او نقل میشود :

چشم بر پرده امل منبید	جرم بر کرده ازل منبید
علت هست و نیست چون ز قضا است	کوشش و جهد از علل منبید
بتوکل زبید و روزی را	وجه جز لطف لم یزل منبید
نامرادی مراد خاصان است	پس قدم در ره امل منبید
رخت دل بر در هوس میرید	مهر شه بر زر دغل منبید
ای امامان و عالمان اجل	خال جهل از بر اجل منبید
علم تعطیل مشنوید از غیر	سر توحید را خلل منبید
فلسفه در سخن میامیزید	وانگهی نام آن جدل منبید
و حل گمراهی است بر سر راه	ای سران پای در و حل منبید
ز حل زندقه جهان بگرفت	گوش همت بر این زحل منبید
نقد هر فلسفی کم از فلسفی است	فلس در کیسه عمل منبید
دین به تیغ حق از فحل رسته است	باز بنیادش از فحل منبید
حرم کعبه کز هبل شد پاک	باز هم در حرم هبل منبید
ناقه صالح از حسد مکشید	بایه وقعه جمل منبید
آنچه نتوان نمود در بن چاه	بر سر قلعه جبل منبید
مشتی اطفال نو تعلم را	لوح ادبار در بفل منبید
مرکب دین که زاده عرب است	داغ یونانش بر کفل منبید
قفل اسطوره ارسطو را	بر در احسن الملل منبید
نقش فرسوده فلاطون را	بر طراز بهین حلال منبید
علم دین علم کفر شمارید	هرمان همیر تلل منبید
چشم شرع از شماست ناخنه دار	بر سر ناخنه سبل منبید
فلسفی مرد دین میندارید	حیز را بقت سام یل منبید
فرض ورزید و سنت آموزید	عذر نا کردن از کسل منبید
از شما نحس میشوند این قوم	تهمت نحس بر زحل منبید
کل علم اعتقاد خاقانی است	خارش از جهل مستدل منبید
افضل ارزین فضولها راند	نام افضل بجز اضل منبید

در غالب اشعار و کتبی که از قرق ششم باقی مانده آثار غیر طبیعی بودن و تصنع و خروج از اعتدال لفظاً و معنی نمایان است شعرای قرن ششم غالباً مغلوب علوم شایعه و اصطلاحات آنها هستند و فضل فروشی و خود نمائی و سایر مظاهر تنگ نظری از گفته هایشان هویدا است .

بواسطه نفوذ عمیق علوم دینی و شیوع نام مباحث مذهبی و انس کامل شعرا و نویسندگان ایرانی بزبان و ادب عرب تقلید از زبان عربی و بکار بردن لغات غیر مأنوس عربی در زبان فارسی بیشتر از پیش میشود یعنی در حالیکه شعرای قرن چهارم نیز با ادب عرب آشنائی کامل داشته و از نفوذ لغت و نحوه فکر و سلیقه و نظر عرب خالی نبوده اند ولی هیچوقت باین عمق و رسوخ نبوده است .

از خصوصیات قرن ششم غلو و مبالغه در مواضع مذهبی و مقامات اولیای دین است باین معنی که برخلاف سبک معتدلانه شعرا و نویسندگان متقدم که در کتاب یا شعر خود پس از حمد و ثنای خداوند بنحو اعتدال از پیغمبر و بزرگواران او و صحابه و پیشروان دین مدحی میکردند در این قرن بسیاری از شعرا صحبت را بمقام غلو کامل میرسانند مثلاً در کیفیت معراج و صفت براق هزار قسم سخن پرداز می کنند .

۶ - برای اطلاع بر میزان غلو و مبالغه در مواضع مذهبی مراجعه شود بدواوین شعرای این دوره از قبیل نظامی گنجوی و جمال الدین بن عبدالرزاق اصفهانی و خاقانی شروانی . نظامی در مخزن الاسرار سی صفحه اول کتاب را یعنی یک ششم آنرا صرف مبالغات و غلو مذکور کرده است .

جمال الدین بن عبدالرزاق اصفهانی در ترجیع بندی که در نعت پیغمبر گفته میگوید :

ای از بر سدره شاهرهت وی قبه عرش تکیه گاهت

ای طاق نهم رواق بالا بشکته ز گوشه کلاهت

این چرخ کبود ژنده دلقی در کردن پیر خانقاهت

مه طاسک کردن سمندت شب طرمة پرچم سیاحت

ای نام تو دستگیر آدم وی خلق تو پایمرد عالم

فراش درت کلیم عمبران چاوش رخت مسیح مریم

وضع حکومت قرن ششم یعنی ضعف مرکز خلافت و ناتوانی حکومت بغداد و تسلط و فرمانروائی امرا و ملوک غارتگر در نواحی مختلفه ممالک اسلامی و زدو خورد دائم این امرا بایکدیگر و کشتارها و غارتها و نا امنیها و آشفتگی اوضاع و احوال و تزلزل روحی مردم که هیچ شبی را نمی توانستند در بستر راحت برونمایند و هیچ روزی خالی از انتظار مرگ و اسارت نبودند مجموع این عوامل مردم را بفساد اخلاق و انحطاط مبنای فضائل انسانی سوق داد.

این است که غالب شعرا و نویسندگان خسته و برآشفته و بدبین اند و در گفته های خود آنهمه از معدوم شدن مروت و منسوخ شدن وفا و باز گونه گشتن همه رسمها و تبدیل راستی بخیانیت و دوستی بعداوت و مردمی بجفا و ابتلای فضلا و درماندگی عقلا و امثال آن ناله میکنند و غالباً مردم را دعوت بانفرااد و انزوا مینمایند و از اجتماع مذمت میکنند.

از نام محمد است میمی حلقه شده این بلند طارم

روح الله با تو خر سواری روح القدس رکابداری
از مطبخ تو سبزه دودی در موکب تو زمین غباری

و نیز مراجعه شود بقصایدی که خاقانی شروانی در مکه گفته و امثال آن مواضع که از مجموع مبالغه و غلو و تصنع و خروج از حد اعتدال بخوبی نمایان میشود.

۱- عبدالواسع جبلی که در اواسط قرن ششم وفات یافته گفته است:

منسوخ شد مروت و معدوم شد وفا	وزهر دو نام ماند چوسیمرخ و کیمیا
شد راستی خیانت و شد زیر کی سقه	شد دوستی عداوت و شد مردمی جفا
گشته است باز گونه همه رسمهای خلق	زین عالم بهره و گردون بی وفا
هر عاقلی بزاویه مانده ممتحن	هر فاضلی بداهیة گشته مبتلا
و انکس که گوید از ره معنی کنون همی	اندر میان خلق میز چو من کجا
دیوانه را همی شناسد ز هوشیار	بیکانه را همی بگزیند بر آشنا
با یکدیگر کنند همی کبر هر گروه	آگاه نه کزان نتوان یافت کبریا
هرگز بسوی کبر نتابد همی عنان	هر که آیت نخست بخواند زهلالاتی

دیگر از علائم انحطاط و تنگ نظری این است که غالب شعرا و نویسندگان سرگرم بمسائل حقیر و شخصی هستند نه بمسائل بزرگ و عمومی و بجای آنکه مخاطب

آزاده را همی ز تواضع رسد بلا
از هر خسی مذلت و از هر کسی عنا
فرقی بود هرآینه آخر میان ما
از دشمنان خصومت و از دوستان ربا
بر دوستان همی نتوان کرد متکا

بالین همه که کبر نکوهیده عادتست
گر من نکوشم بتواضع نبینم
با جاهلان اگر چه بصورت برابرم
آمد نصیب من ز همه مردمان دو چیز
بر دشمنان همی نتوان بود مؤتمن

جمال الدین بن عبدالرزاق اصفهانی از شعرای او آخر قرن ششم میگوید :

القرارای عاقلان زین دیومردم القرار
زین هواهای عفن زین آبهای ناکوار
قرضه‌ای ناسودمند و تربیتی ناسازگار
ظلم دروی نادر و صحت در او ناپایدار
کام دروی نادر و صحت در او ناپایدار
چهل را در دست تیغ و عقل را در پای خار

الحدارای غافلان زین وحشت آباد الحذار
ای عجب دلتان بشکرت و نشد جانتان ملول
عرصه نا دلگشا و بقعه ای نا دلپذیر
مرگ دروی حاکم و آفات دروی پادشاه
امن دروی مستحیل و عدل دروی ناپدید
مهر را خفاش دشمن شمع را پروانه خصم

و نیز میگوید :

بشکرید این دهر و این ابنای او
نیست پیدا مقطع و مبدای او
هست با من جمله استقصای او
نیست بی صد خار یک خرمای او
زان بود بر جان من یغمای او
ای عجب شبهای محنت زای او
این سپهر آسیا آسای او
بر سر آید دور جان فرسای او

بشکرید این چرخ و استیلاي او
محنت من از فلک همچون فلک
میدهد ملکی بکمتر جاهلی
نیست بی صد غصه از وی شربت
همچو ترکان تنگ چشم آمد جهان
مرد در عالم نه و آبتن است
می نگردد جز بآب چشم من
باش تا از صرصر قهر فنا

خاقانی شروانی از معاریف شعرای قرن ششم میگوید :

در همه کشت زار آدم نیست
کابرهای امید را تم نیست

هیچ يك خوشه وفا امروز
کشت های نیاز خشک بماند

گر چه امروز وفا در عدم است
آن چنان کن که شعار کرم است

من وصیت بونا میکنم
دوستی کم کن و چون خواهی کرد

دل کو که ز دل نشان ندیدم
عنوان وفا بر آن ندیدم
و انصاف ز دوستان ندیدم

يك اهل دل از جهان ندیدم
سر نامه روزگار خواندم
بیداد بدشمنان نکردم

آنها دنیا و مسائل بزرگ جهانی و چیزهای مشترك بين عموم باشد غالباً در پیرامون جزئیات سخن میرانند و طریقه مخالفین خود را نکوهش نموده آنها را از جاده صواب منحرف می‌شمرند و بر آراء و عقائد آنها طعن می‌زنند و بعضی از این مقام هم پائین تر آمده قسمتی از وقت و قریحه خود را صرف بدگوئی و هجو یکدیگر میکنند^۱.

مفاخره و خودستائی و اظهار فضل^۲ و خود بینی و نشان دادن معلومات و امثال آن و نیز شکایت و ناله از مجهول ماندن مقام خود قسمت مهمی از اشعار گویندگان این قرن را تشکیل میدهد.

۱- از قبیل مهاجاة خاقانی یا استار خود ابوالعلاء گنجوی و خاقانی بارشید و طواط و جمال الدین ابن عبدالرزاق با خاقانی و هجوهای معروف انوری.

۲- نظامی در فخر گفته :

ز می و زمان گرفته بمثال آسمانی
قلم جهان نوردم علم جهان ستانی
بر حشتم گذشته ز پرند جوزجانی
نژده کسی بجز من در صاحب القرانی
ز مغالطات نظم غلط افتد این هانی
چه عجب حدیث شیرین ز چنین رطب لسانی
نکنی بدین لطیفی سخنی بدین روانی
ز حرام زاده دو شب و روز در زیانی
و لد الزنا کش آمد چو ستاره یمانی

ملك الملوك فضلم بفضیلت معانی
نفس بلند صوتم حرس بلند صیتی
سر همتم رسیده بکسلاہ کیقبادی
بولایت سخن در که موید الکلام
بمکاتبات فضلم شرف آرد ابن مقله
بلسان مصر خواهی بلسان من نظر کن
متفاخرم بدین فن بخدا و چون نباشم
چو صدف حلال خوارم چو کهر حلال زاده
ولد الزنا است حاسد منم آنکه اختر من

خاقانی شروانی میگوید :

در جهان ملك سخن رانی مسلم شد مرا
عالم ذکر معانی را منم فرمان روا
نوعروس فضل را صاحب منم نعم الفتی
خوان فکرت سازم و بی بغل گویم الصلا
خاطر آستن من نور عقل است از صفا
قلب ضرابان شعر از من پذیرد کیمیا
دست نثر من زند سحیان وائل را قفا
آسمان زان تیغ بران سازد از بهر غزا

نیست اقلیم سخن را بهتر از من پادشاه
مریم بکر معانی را منم روح القدس
شه طغان عقل را نایب منم نعم الوکیل
درع حکمت بوشم و بی ترس گویم القتال
نکنه دوشیزه من حرز روحست از صفت
عقد نظایمان سحر از من ستاند واسطه
رشك نظم من خورد حسان نایت راجگر
هر کجا تعلی بیندازد براق طبع من

در این قرن صوفیه مورد احترام و ستایش غالب مردم بودند و خواص و عوام
بآنها توجه داشتند یعنی از قرن پنجم شروع شد و در این قرن بر عظمت و اهمیت آنها
افزوده شد.

علت توجه و اقبال غالب طبقات حتی امرا و سلاطین بمسلك تصوف این بود
که از طرفی غالب علماء دینی و فقها و محدثین عصر آلودگی مادی پیدا کرده بودند
یعنی بانقصد منصب قضا و تدریس در مدارس و تولیت امور اوقاف و وعظ و احتساب و امامت
جماعات عملاً وظیفه خوردیوانی محسوب میشدند و خواهی نخواهی در امور شرعی که
بآنها محول بود از دیوانیان جانب داری میکردند و میل و خواهش آنها را رعایت میکردند
و همین امر سبب دلسردی عامه از آنها شده بود یعنی بآنکه بواسطه نفوذ دنیوی فقها و
نیز بواسطه احتیاجی که بآنها داشتند مردم دم نمیزدند و ظاهراً مجبور باحترام آنها بودند
ولی باطناً معتقد بزهد و پارسائی آنها نبودند. از طرف دیگر بطوریکه قبلاً اشاره شد
بواسطه مزاحمه ظاهر بینان و از ترس تکفیر فقها مشایخ صوفیه مسلك تصوف را برنگ
دین و مذهب آراسته و در کتب و نوشته های خود بالاستشهاد از آیات قرآن و احادیث
جنبه مذهبی و دینی برافان دادند و بشکل عوام پسندی جلوه گرتدند حاصل آنکه
زبان طعن و نکوهش فقها و اهل ظاهر را بسته بودند حتی اضافه بر زهد و اعراض از
دنیا و اجتناب از معاصی و مناهای و آراستگی بفضائل اخلاقی بعضی از مشایخ و اقطاب

بر سر همت بلا فخر از ازل دارم کلاه
هم امارت هم زبان دارم کلید کنج عرش
دشمنند این ذهن و فطنت را حریفان حسد
حسن یوسف را حسد بردند مشتی ناسپاس
من همی در هند معنی راست همچو آدم
من عزیزم مصر حرمت را و این نامحرمان
گر مرا دشمن شدند این قوم معذورند زانک
جرعه خوار ساغر فکر منند از تشنگی
خویشتن همچنس خاقانی شمارند از سخن

بر تن عزلت بلا بقی از ابد برم قبا
وین دودعوی را دلیست از حدیث مصطفی
منکرند این سحر و معجز را رفیقان ریا
قول احمد را خطا گفتند جمعی ناسزا
وین خزان در چین صورت راست چون مردم گیا
غر زنان بر زنند و غرچکان روستا
من سهیلم کامدم بر موت اولاد الزنا
ریزه چین سفره راز منند از ناشنا
پارکین را ابر نیسانی شناسند از سخا

در امر بمعروف و نهی از منکر نیز اهتمامی بسزا داشتند و هر وقت مجال صحبتی با امرا و سلاطین بدست میآوردند آنها را متذکر و متنبه میساختند و بعدل و احسان و حفظ و رعایت خلق و نیکوئی نسبت بزرستان ارشاد میکردند.

نکته مهم دیگر این است که نفس بی طمعی و اعراض از حطام دنیوی و احترام از آلودگی بشئون صوری و مشاعت و عدم اعتنا بصاحبان جاه و مقام یک نوع اهمیت و عظمتی بمشایخ صوفیه داده آنها را بزرگ و اسرار آمیز جلوه میداد از طرف دیگر مبالغه مریدان در بیان مقامات روحانی و علم بمغیبات و اشراف بخواطر و قدرت بر اظهار کرامات و امور خارق العاده هم مزید بر آن شده نتیجه همه این عوامل این بود که مشایخ صوفیه مورد احترام و تکریم آمیخته بخوف و هراس امرا و ملوک واقع شوند.

دیگر از خصوصیات تصوف قرن ششم این است که تعصب مذهبی قرن گذشته و این قرن و جنگها و نزاعها و مجادله بین فرق مختلفه شیعی و سنی و اسماعیلی و اشعری و معتزلی و امثال آنها در روشن شدن آتش جنگهای صلیبی که از اواخر قرن پنجم شروع شده و تا اواخر قرن ششم ادامه داشته و خستگی و آزرده گی مردم از این همه جنگ و جدال طبعاً سبب شد که در بین خواص و اهل درایت و فکر تمایلات صلح طلبی و فکر وحدت مذاهب و صلح کل بر ضد نزاعهای دینی و مذهبی پیدا شود و واضح است که بزرگان صوفیه که خالی از تعصب و خشکی و سخت گیری اهل ظاهر بودند و مذهب تصوف از مدتها قبل بدست جماعتی از اهل حال مذهب «عشق و محبت» و طریقه «صلح و صفا» شده بود و عقیده «وحدت وجود» مبنای طریقت و عرفان شمرده میشد بیشتر از سایرین مستعد برای ابراز این افکار و تمایلات بودند حاصل اینکه تخم این عقیده در این قرن در ذهن بعضی از عرفای این قرن کاشته شد و بتدریج رشد و نمو یافت و در آثار و گفته های صوفیان بزرگی از قبیل سنائی و عطار باب بهترین بیان در معرض افکار عمومی قرار یافت و در قرن هفتم بامولانا جلال الدین رومی بحد کمال رسید زیرا ظهور عقائد و افکار هم مانند محصولات طبیعی متوقف بر مقدمات و مرهون باوقات است

و هیچوقت ناگهان و بدون مقدمه نیست و تا درجات مادون طی نشود بدرجات عالی نمیرسد همانطور که ماهها و سالها باید بگذرد تا دانه کاشته شده درخت بارور گردد يك عقیده تازه هم که در تحت تأثیر عوامل مخصوص ظاهر میشود بعد از گذشتن از مراحل گوناگون و تحولات بسیار که هر شکلی از آن نتیجه مقدمات قبلی و بنوبه خود مقدمه و علت نتایج بعدی است سالها باید تا بمقام پختگی و کمال برسد.

مقصود این است که تعصبات مذهبی و سخت گیریهای ارباب مذاهب و عقائد و آراء و تکفیرها و تفسیقها و آزار صاحبان و جنگ و جدالهای داخلی و خارجی قهراً اشخاص با شور و مستعدی را برانگیخت که گویا طبیعت آنها را مأمور بمعدیل افراطها ساخته بود و همانطور که در قرن پنجم بزرگانی امثال عمر خیام و ابوالعلاء معری در مقابل اشاعره و خشکی و تنگ نظری آنها يك نوع معدلی محسوبند یکدسته صوفی پخته و پر شور هم در قرن ششم برای از میان بردن جنگهای هفتاد و دو ملت بکار برداختند و دم از صلح کل و یگانگی مذاهب زدند و بیش از پیش تصوف را مذهب عشق و محبت قرار دادند و بر تعصب و تنگ نظری شدیداً حمله کردند و شیخ و مفتی و مسجد و مدرسه را مورد طنز و استهزاء قرار دادند و بانشر عقیده وحدت وجود همه را اسیر رنگ و ظاهر نشان دادند. دیگر از چیزهای تازهئی که در آثار صوفیه قرن ششم پیدا میشود این است که عقائد و آراء صوفیان که تا این قرن مستندی جز قرآن و حدیث یا مکاشفه و شهود اولیای صوفیه و منقولات از مشایخ و اقطاب نداشت در این عصر اندك اندك میخواهد بر تعلیلات فلسفی و تحقیقات کلامی تکیه کند و چنان استنباط میشود که آراء فلسفی و عقائد کلامی که در این عصر در دیگر نواحی علوم دینی نفوذ یافته در تصوف و عرفان نیز بدون تأثیر و نفوذ نمانده است و جاذبه فلسفه و علم کلام تصوف را نیز بحرکت آورده است و بتدریج يك قسم تصوف نظری و عرفان مدرسی پیدا میشود که در قرن بعد بدست محیی الدین ابن العربی و صدرالدین قونوی و شیخ عراقی و امثال آنها بمقام کمال میرسد و ساخته و پرداخته میشود.

در قرن گذشته صوفی با اصطلاحات فلسفی و کلامی کاری نداشت و بسیاری از مباحث متعلق بفلسفه و علم کلام یا اصلاً مورد صحبت نبوده یا اگر بوده همیشه در عرض کلام میآمده است ولی در این قرن بصورت مسائل اساسی مورد بحث قرار میگیرد از قبیل مسئله حقیقت خدا و عالم و مسئله معرفت و مسئله علت آفرینش و مسئله ربط حادث بقدیم و مسئله وحدت وجود بشکل علمی و منظم آن و مسئله روح و بدن و مسئله عالم صغیر و عالم کبیر و مسئله افعال و اعمال و مسئله طبقه بندی عوالم و امثال اینها. حاصل اینکه در این دوره تصوف اساس علمی و فلسفی پیدا میکند و صحبت‌ها عمیق‌تر و منظم‌تر میشود ولی در هر حال اختلاف روش بحث و سبک تحقیق بین صوفیه و فلاسفه بحال خود باقی است و چنانکه قبلاً هم بمناسبتی اشاره شد روش صوفی روش استحضانی است باین معنی که صوفی یک سلسله اصول موضوعه^۱ مسلم و تعلیلات تهیه شده قبلی را اساس و نقطه خروج صحبت خود قرار داده و میکوشد که بهر نحوی ممکن شود آنها را اثبات کند و روشن و مبرهن سازد و باین منظور همه چیز را بدور آن محور میچرخاند گاهی بآیات قرآنی و احادیث متوسل میشود گاهی از شعر و فوقیات استمداد میجوید گاهی بمکاشفه و وجد و حال متمسک میگردد و از آنجا که این روش بحث طبعاً روشی است شاعرانه نه عالمانه ناچار اقبال و گرایش صوفی بشعر و شاعری بسیار است این است که می بینیم تصوف در ترقی و کمال و اشاعه شعر و رواج و عمومی شدن آن بسیار مؤثر بوده است.^۲

۱- «اصل موضوع» در اصطلاح علمای منطق حکمی است که نه قابل اثبات است و نه بداهت عقلی دارد و با وجود این چون مبنی و مدار یک قضیه منطقی است ناگزیریم آن را قبول کنیم مثلاً کانت فیلسوف معروف آلمانی میگوید که هرگاه قائل باین باشیم که بشر باید پاینده بقوانین اخلاقی باشد ناگزیریم سه چیز را در قانون اخلاق «اصل موضوع» بشمریم و آن سه چیز عبارتند از: آزادی بشر در اعمال خویش (اختیار)، وجود خدا (مبدأ) و بقای روح (معاد).

۲- بطوریکه از تاریخ ادب ایران برمیآید شعر فارسی در دربار امرا و سلاطین و در سایه توجه و اقبال آنها نشو و نما یافته و در قرون اول مانند دوره هائی که تصوف وارد شعر

بقیه پاورقی در صفحه ۴۹۴

مشایخ معروف و عرفای بنام قرن ششم که بعضی در قسمت اخیر قرن پنجم متولد شده و در قرن ششم وفات کرده‌اند و بعضی در قرن ششم متولد شده و در سالهای اول قرن هفتم وفات کرده‌اند عبارتند از جماعتی که بر حسب ترتیب سال وفات ذیلاً مذکور میشوند :

شیخ حماد دبائس که از جمله مشایخ شیخ عبدالقادر گیلانی بوده و دریانصد و بیست و پنج وفات کرده است .

شیخ عدی بن مسافر کرده‌کاری که در توابع موصل میزیسته و در سنه پانصد و پنجاه و هفت از دنیا رفته است .

و شاعری شد دارای زندگی استقلالی نبوده است بلکه در قرون اول زندگانی شعر تبعی بوده و ترقی و انحطاط آن غالباً تابع ترقی و انحطاط امرای حامی آن بوده است باضافه میدان تخیلات و معانی شعری محدود و محدود معینی بوده که تجاوز از آن نمیشده است پس از آنکه تصوف وارد شعر و شاعری شد و معانی جدید عرفانی با شعر ملازمه یافت میدان سخنوری وسیع شد زیرا بدیهی است که بسط و وسعت هر سخنی متناسب با وسعت و بسط مبادی آن سخن است هر چه مبدأ مهم‌تر و منبسط‌تر مسائل مربوط بآن بیشتر و بالطبع مجال سخن وسیع‌تر است خلاصه آنکه پس از نفوذ تصوف در شعر شعرا از تبعیت بیرون آمد و زندگانی استقلالی پیدا کرد و هنر ملی مخصوصی گردید و اگر نفوذ تصوف در شعر نمی بود بعد از تسلط ترکها و از میان رفتن حماسه ملی و نفوذ تمام مذهب و مخصوصاً بعد از حمله مغول شعر و شاعری میبایستی بکلی از اوج ترقی بیفتد بلکه بقول شاعر عرب ابراهیم ابن یحیی غزی :

قالوا هجرت الشعر قلت ضرورة

باب البواعث والدواعی 'مغلق'

خلت الديار فلا کریم برتجی

منه النوال ولا ملیح یعشق

بالمره متروک بماند در حالیکه مشاهده میشود که بیرکت تصوف و عرفان و زندگی استقلالی شعر شاهکارهای بزرگ شعری از قبیل اشعار سنائی و عطار و جلال الدین رومی بوجود آمده و حتی بسیاری از بزرگان که شاید بمعنی تصوف سنائی و عطار و مولانا رومی نمی توان آنها را صوفی شمرد ولی شیوایی زبان و موضوعات تصوفی سبب شده که کلامشان رنگ تصوف بخود بگیرد و بازار ادب زبان فارسی را به نفیس‌ترین سخنان زیبا بیاراید و مانند حافظ بلندی سخن را از حیث ترکیب الفاظ و علو معانی بشامخ‌ترین اوج برساند .

شیخ عبدالقادر گیلانی که در سال چهارصد و هفتاد و یک متولد و در سنه پانصد و شصت و یک در بغداد وفات یافته و مقبره اش در آنجا مورد احترام است و او مؤسس سلسله قادریه است.

ابوالنجیب عبدالقاهر سهروردی که در طریقت نسبت باحمد غزالی داشته و کتابی بنام «آداب المریدین» تألیف کرده و در سنه پانصد و شصت و سه وفات کرده است عمار یاسر بدلیسی از اصحاب شیخ ابوالنجیب عبدالقاهر سهروردی و از مریدان شیخ نجم الدین کبری.

سید احمد بن ابوالحسن رفاعی که در سنه پانصد و هفتاد و هشت وفات یافته است. ابومدین مغربی که نام او شهیب بوده استاد شیخ محیی الدین ابن العربی است که ابن العربی در فصوص الحکم و «فتوحات» مکرر نام او را برده و باقوال او استشهاد جسته است.

ابومدین بغدادی را «شیخ مغرب» گفته اند همانطور که شیخ عبدالقادر گیلانی را «شیخ مشرق» خوانده اند.

ابومدین بغدادی در سنه پانصد و نود وفات یافته است. شیخ روزبهان بقلی (ابو محمد بقلی فسوی) که در نیمه محرم ششصد و شش وفات کرده است و او یکی از بزرگترین عرفای قرن ششم بشمار است و تصنیفات بسیار داشته و در شیراز مسکن داشته و در آنجا وفات یافته است.

شیخ مجدالدین بغدادی که در سنه ششصد و هفت یا ششصد و شانزده بامر محمد خوارزمشاه برود جیحون در افکنده شده است مجدالدین بغدادی از معروف ترین اصحاب و از خلفای نجم الدین کبری است و از مردم بغدادك خوارزم بوده است و شیخ فریدالدین عطار از صحبت او فائده برده است.

نجم الدین کبری (ابوالجناح احمد بن عمر خیوقی خوارزمی) ملقب به «طامه الکبری» که لقب دیگر او «شیخ ولی تراش» بوده معروف بکبری مؤسس سلسله

معروف کبرویه که در موقع هجوم مغول بر خوارزم در سنه شصده و هیجده در جهاد کشته شده است . نجم الدین کبری از بزرگان متصوفه قرن ششم و اوایل قرن هفتم است و تصنیفات بسیار از او باقی مانده و جماعتی از معارف صوفیه از تربیت یافتگان اویند از قبیل شیخ مجدالدین بغدادی و شیخ سعدالدین حموی و بهاء الدین ولد پدر مولانا جلال الدین رومی و بابا کمال جندی و شیخ رضی الدین علی لالا و شیخ سیف الدین باخرزی و نجم الدین رازی مؤلف مرصاد العباد معروف بنجم الدین دایه و شیخ جمال الدین کیلی که هر یک بنوبه خود از مشایخ بزرگ بشماراند .

قطب الدین حیدر زاوی که فرقه حیدریه بدو منسوبند و در زاوه خراسان در سنه شصده و هیجده در گذشته است و آن محل باین مناسبت بقربت حیدری معروف شده است . شیخ فرید الدین عطار یکی از بزرگترین و یخته ترین و جامع ترین عرفای ایران صاحب تالیفات و مثنویات معروف که از تربیت یافتگان قرن ششم بوده و در ربع اول قرن هفتم در نیشابور وفات یافته است ^۱ .

تصوف در قرن هفتم

تقسیم مبحث تصوف و عرفان بقرنهای مختلف اصولاً امری غیر طبیعی و مصنوعی است و اگر در این کتاب ما موضوع را قسمت نموده و تحت عنوان قرنهای مختلف قرار دادیم فقط برای تسهیل موضوع و آسان ساختن بحث است و از این که گذشت

۱- حمدالله مستوفی در تاریخ گزیده تاریخ وفات او را سنه ۶۱۸ ضبط کرده و فصیح خوانی در مجمل فصیحی در سنه ۶۱۳ نوشته است (تاریخ گزیده چاپ عکسی نسخه مجمل فصیحی متعلق بدوست فاضل محترم آقای حاج محمد آقا نخجوانی) .

۲- برای شرح حال کامل او رجوع شود بمقدمه انتقادی جامع و نفیسی که استاد علامه آقای محمد قزوینی بر تذکرة الاولیاء عطار چاپ لیدن مرقوم فرموده اند و کتاب سودمند و نفیسی که فاضل دانشمند آقای سعید نفیسی در شرح حال و آثار شیخ عطار بطبع رسانیده اند .

دیگر هیچ مجوز منطقی برای تقسیم مباحث تصوف و عرفان یا مباحث دیگری که سزاوارش با عقیده و احساس و تمایلات قلبی و فکر و سلیقه است بقرون مختلفه ندادیم. بطوریکه در طی فصول گذشته گفتیم تصوف تحت تأثیر عوامل گوناگون شروع شده بتدریج از سرچشمه های مختلف رنگهائی گرفته و تحولاتی یافته است و واضح است که آن تحولات و تغییرات تابع قرون نبوده و ربطی بماه و سال و قرن نداشته است. تصوف قرن هفتم دنباله همان تصوف قرن پنجم و ششم است که با ظهور بعضی از بزرگان عرفا مخصوصاً محیی الدین ابن العربی و جلال الدین رومی یکمال واضح و پخته کی رسیده است.

کلیاتی که راجع بوضعیت علوم و چگونگی بحث و تحقیق و سنخ فکر مشغلهای بحکمت و شیوع مناظره و جدل و سرگرمی بمجادلات مذهبی در قرن پنجم و ششم گفته شد در اوایل قرن هفتم نیز صادق میآید و فقط حادثه عظیم هجوم مغول است که آن جریان را نخست در خراسان و شرق ایران و بتدریج در سائر ایالات منقطع میسازد و در نیمه دوم این قرن تقریباً جمیع ممالک شرق اسلامی از ایالات ماوراءالنهر تا سواحل بحر الروم تحت تسلط وحشیان بیدادگر مغول بیدترین مراحل بدبختی و انحطاط مادی و معنوی میرسند و بقول عطا ملک جوینی صاحب تاریخ جهانگشا که خود یکی از تماشاگران این حادثه مهیب بوده تقریباً حال مردم همه این ایالات وسیع مصداق همان چند کلمه موجز آن مرد بخارائی است که راجع به هجوم و قتل و غارت مغول گفته: «آمدند و کُشدند و سوختند و کُشتند و بردند و رفتند».

بتصدیق غالب مورخین بزرگترین حادثه ایران بعد از حمله عرب حادثه هجوم مغول است که در آن حادثه ایالات ایران بیاد قتل و غارت رفت و هر چه از آثار زندگی و آبادی و علم و تمدن در طی چندین قرن و برنج و کوشش چندین نسل فراهم آمده بود بالمره بدست این وحشیان صحرانشین بیدادگر نابود گردید و همان طور که هزاران مردم این سرزمین بدست این قوم درنده خو بقتل رسیدند و هزاران آبادی ویران گردید

مدارس و کتابخانه ها و مراکز علمی نیز از میان رفت و مشتغلین به علوم گشته و یا
پراکنده شدند و چنانکه صاحب جهانگشا راجع بآن فتنه و تأثیر آن در تخریب اوضاع
معنوی و انحطاط تمدن گفته :

«هنرا کنون همه در خاک طلب باید کرد ز آنکه در خاک نهانند همه پرهبران»

خلاصه آنکه هجوم مغول در اوضاع معنوی ایران و سایر ممالك شرق اسلامی
و حیات عقلانی مردم این سرزمین و علم و تمدن تأثیرات عمیق و سنگین داشته است ولی
این نکته را باید در نظر داشت که چنانکه برخی از اهل تحقیق گفته اند استیلاي مغول
اگرچه از همان ابتدا بر تمدن ایران تأثیرات شوم داشته ولی تأثیر کامل آن در قرنهای
بعد ظاهر شده است و چنانکه در مجلد آینده این کتاب خواهیم گفت ضعف و انحطاط
مادی و معنوی قرن هشتم و نیز ضعف و انحطاط دوره های صفویه و افشاریه نتیجه این
تأثیر بوده است زیرا قرن هفتم دنباله قرنهای نهضت علمی و ادبی دوره عباسی است و
باهمه تحولاتی که در قرنهای پنجم و ششم حاصل شده باز خط ارتباط قطع نشده بود
و بقایای قرن گذشته یعنی يك عده از مردمیکه حامل علوم و معارف بودند هنوز
موجود بودند که بعضی از آنها از بزرگترین نویسندگان و شعرا و حکما و مورخین و
جغرافییون و فضلا و دانشمندان محسوبند^۱ از قبیل مولانا جلال الدین رومی و شیخ
سعدی و عطا ملک جوینی و خواجه رشیدالدین فضل الله وزیر و علامه قطب الدین
شیرازی و خواجه نصیرالدین طوسی و یاقوت حموی و ابن الاثیر و محمد نسوی منشی و
ابن ابی الحدید و منهاج سراج و ابن الفوطی و نجیب الدین سمرقندی و امام رافعی و سکاکی
و عزالدین زنجانی و اثیرالدین ابهری و سید بن طاوس و کاتبی قزوینی و میثم بن علی
بحرانی و زکریای قزوینی و جمال قرشی و قاضی بیضاوی و رضی الدین استرآبادی
و بهاء الدین اربلی و صفی الدین ارموی و بابا افضل کاشانی و علامه حلی و ابونصر فراهی

۱- برای شرح حال اجمالی این بزرگان رجوع شود به فصل نهم تاریخ مغول تألیف دوست
دانشمند معظم آقای عباس اقبال استاد دانشگاه طهران .

و محمد عوفی و شمس قیس رازی و ناصر منشی و ابن بی بی و کمال الدین اسماعیل و
 اثیرالدین اومانی و سیف اسفرنگ و پوربهاء جامی و قانع طوسی و امامی هروی و مجد
 همگر و بدر جا جرمی و همام تبریزی .

بطور کلی میتوان گفت که در قرن هفتم فکر علمی و بحث و تحقیق در حال
 خمود و توقف بوده است و اصول تقلید و تبعید و پیروی از گفته های قدما رواج داشته
 است باین معنی که بحث و مطالعه و سرگرمی اهل تحقیق و علم عبارت بوده از فهم
 مطالب قدما و اطلاع بر مباحث آنها بنحو تقلید و تسلیم کور کورانه و اگر تحقیقی
 داشته اند غالباً لفظی و میان تهی و کوتاه و نارسا بوده است و مانند قرن ششم و پنجم
 متناظره و جدل رواج داشته اما غالباً بمنظور کشف يك حقیقت علمی و روشن ساختن
 مسائل غامض و مبهم نبوده بلکه فقط برای اثبات عقیده خود و مجاب ساختن خصم و
 گرم کردن بازار شهرت و رسیدن بمنافع مادی بوده است .

کارهای علمی که انجام یافته و کتبی که نوشته شده غالباً تلخیص کتب قدما
 است که بشکل کتب درسی مدون کرده اند و غالب آنها بواسطه ملخص بودن احتیاج
 بشرح و تفسیر داشته و این است که حاشیه نویسی رایج شده است .

حاصل آنکه حرارت و شور و روح و ذوقی که برای زندگانی علمی و عقلانی
 کشوری لازم است در میان نبوده و غالب تألیفات بتشویق معدودی وزرا و امرای علم
 دوست و هنرپرور بوجود آمده است .

در قرن هفتم تصوف و عرفان نضج یافته رنگ علوم و مباحث فلسفی بخود گرفت
 و بشکل دیگر علوم مدرسی در آمد یعنی تصوف که از این بیعد میتوان آنرا « علم عرفان »
 یا « تصوف فلسفی » نامید در حوزه علوم رسمی در آمده در ردیف سایر آموختنی های
 آن زمان مثل فلسفه و علم کلام و علم توحید یا علم الهی محلی برای خود احراز کرد و
 از اواخر این قرن بیعد کتاب « فصوص الحکم » ابن عربی و به تبع آن کتابهای دیگر
 از قبیل فکوک قونیوی و لمعات شیخ عراقی و قصائد ابن فارض کتاب درسی تصوف

شده عده‌ای سرگرم تعلیم و تعلم آنها بودند و فضایل صوفیه شروح و ایضاحاتی بآنها می‌افزودند.

پیشوای این دوره شیخ محیی‌الدین ابن‌العربی صاحب فتوحات مکیه و قصص الحکم است و بعد از او شاگردانش مخصوصاً صدرالدین قونوی که مطالب فلسفه الهی از قبیل وجود مطلق و ربط حادث بقدم و امثال آن را مورد بحث و تدقیق قرار داده عقیده وحدت وجود را بسط داده‌اند و کتب آنها بعد از آنکه چندی بین رد و قبول و اقبال و ادبار سیر کرد بالاخره کتب درسی تصوف شد.

از خصوصیات قرن هفتم نفوذ و کثرت و اهمیت خانقاهها است که در قرنهای گذشته برای اجتماع صوفیه بناسادگی شروع شده و در این قرن باوج عظمت و اهمیت رسیده بود چندانکه منصب «شیخ الشیوخ» در عداد مناصب رسمی دولتی محسوب میشد^۱ و خانقاه از مراکز مهم اجتماع بشمار میرفت.

اضافه بر اینکه خانقاه مرکز مهم و مؤثر اجتماعی بود چند کار دیگر انجام میداد از قبیل تربیت و تکمیل و تهذیب مرید و تهیه مرشد برای دستگیری و هدایت طالبان و ارشاد مبتدیان.

۱- در قرن پنجم خانقاه غالباً محل استراحت مسافری صوفیه بوده و مانند دیرهای مسیحیان در آنجا از مسافری پذیرائی میشد. صاحب اسرارالتوحید در حکایت مراجعت ابوسعید ابوالخیر از خرقان میگوید که شیخ ابوسعید بین جاجرم و نیشابور بدیهی بنام «خداشاد» رسید و با اصحاب در آنجا منزل کردند «خانقاهی بود خالی خادم پیش آمد و استقبال کرد چنانکه رسم باشد و خدمتها بجای آورد و حالی گویندگان کشت و گفت تا چیزی سازند دیر باشد بگفت تا حالی جگر بندها را قلبه کردند و پیش شیخ آوردند شیخ گفت که اول قدم جگر میباید خورد خادم گفت بقا باد شیخ را باز دل در کرده‌ام. شیخ را خوش آمد و گفت چون دل در باشد خوش باشد بوسعید خود دلی میجویند آن روز آنجا بودند و دیگر روز از آنجا برفتند تا نیشابور» (اسرارالتوحید چاپ طهران) و نیز صاحب اسرارالتوحید در حکایت سفر شیخ به نیشابور میگوید در طوس «بخانقاه استاد ابواحمد که قدمگاه شیخ ابونصر سراج بود فرود آمد» (اسرارالتوحید چاپ طهران صفحه ۱۱۹).

۲- جامی در نفحات الانس در شرح حال شیخ فخرالدین عراقی مینویسد که پس از وفات امیرمعین الدین پروانه «شیخ ازروم متوجه مصر شد و وی را با سلطان مصر ملاقات افتاد سلطان مرید و معتقد وی شد و وی را شیخ الشیوخ مصر گردانید» نفحات الانس چاپ هندوستان صفحه ۵۴.

تعلیم و تربیت خاص خانقاه را بطور اجمال میتوان بدو طبقه تقسیم کرد یکی تعلیمات شفاهی که عبارت بوده از پندها و دستورهای که شیخ مرشد بطالبان میداده و مجالس و عظ و تذکیر که از سنن جاریه خانقاههای صوفیه بوده و بزرگان طایفه برای تبلیغ و دعوت و یارشاد و تهذیب مجلس میگفتند و دیگری تعلیمات عملی که عبارت بوده است از ریاضت‌های مختلف از قبیل روزه و نماز و ذکر و چله نشینی و کدائی و درسهای عملی دیگر از قبیل آداب سماع و سفر و امثال آن.

عده‌ئی از مردم با ذوق و صاحب‌دل بدون اینکه رسماً صوفی باشند بخانقاه رفت و آمد داشته‌اند اینها غالباً مردم باحالی بوده‌اند که از قیل و قال مدرسه به‌تنگ آمده و از محراب و منبر طرفی بسته و از آفات روزگار بسته و آمده در صحبت صوفیه ساعتی بفراغ دل میگذازانیده‌اند خاصه آنکه در غالب خانقاه‌ها شعر و سماع و قول و غزل هم بگرمی و شور و محفل صاحب‌دلان میافزوده است این است که از هر طبقه مردم از امرای و سلاطین گرفته تا عوام و مردم راه نشین بخانقاه رفت و آمد میکردند.

عرفای معروف قرن هفتم عبارتند از :

شیخ شهاب‌الدین سهروردی (ابو حفص عمر بن محمد) صاحب «عوارف المعارف» و «رشف النصایح» و «اعلام الهدی» در رجب پانصد و سی و نه در سهرورد زنجان متولد شده و در سنه ششصد و سی و دو وفات کرده است و او یکی از معروفترین و بزرگترین عرفای ایران بشمار است.

ابن الفارض (ابو حفص عمر بن الفارض) صاحب قصائد معروف از جمله قصیده تائیه که بیش از هفتصد و پنجاه بیت است و از یخته‌ترین و باحال‌ترین اشعار صوفیانه است که شروح بسیار بر آنها نگاشته شده است. ابن فارض در سنه ششصد و سی و دو وفات یافته است.

محبی‌الدین بن العربی (محمد بن علی طائی اشبیلی اندلسی) معروف به «شیخ اکبر» که در سنه پانصد و شصت متولد و در سنه ششصد و سی و هشت در دمشق شام وفات یافته است وی از بزرگان عرفا و اجله متصوفه است و یکی از پرکارترین مصنفین صوفیه است که تألیفات بسیار از او باقی مانده که معروفترین آنها «فتوحات مکیه» و «فصوص الحکم»

است. محیی الدین اصول تصوف و عرفان و مسائل حکمت اشراق و مخصوصاً مسئله وحدت وجود را مطابق قواعد عقلی و اصول علمی بوجه استدلال در کتب خود مدون ساخت و طولی نکشید که کتب او مبنای اصلی تصوف و عرفان شد بطوریکه از اواخر قرن هفتم بعد غالب آراء عرفا و حکماء اشراق از کتب او سرمایه گرفته است.

سید برهان الدین محقق ترمذی از سادات حسینی و از مریدان بهاء ولد پدر جلال الدین رومی که چند سال بعد از هجرت بهاء ولد از بلخ در پی او با سیای صغیر رفته ولی بملاقات بهاء ولد توفیق نیافت و یک سال بعد از وفات بهاء ولد در سنه شص و بیست و نه بقونیه رسید و بقیه عمر را در آنجا گذرانید تا در سنه شص و سی و هشت وفات یافت. مولانا جلال الدین رومی با و ارادت میورزیده^۱ و از تربیت یافتگان او محسوب است. شیخ رضی الدین علی لالا که در سنه شص و چهل و سه وفات کرده است.

شمس تبریزی (شمس الدین محمد بن علی بن ملک داود التبریزی) از معاصرین بابا کمال جمندی و شیخ رکن الدین سجاسی و شیخ اوحد الدین کرمانی و شیخ فخر الدین عراقی بوده است. شمس تبریزی غالب اوقات را بمسافرت گذرانیده است و در سنه شص و چهل و دو بقونیه رسیده و در آنجا با مولانا جلال الدین رومی مصاحبت کرده و سبب شور و بر آشفتگی او شده است و در سنه شص و چهل و پنج با احتمال قوی کشته شده است. اوحد الدین کرمانی که بضبط قزوینی (زکریا محمود صاحب عجائب المخلوقات) در آثار البلاد در سنه شص و سی و پنج در بغداد در گذشته است^۲.

۱- در دفتر دوم مثنوی «در بیان معنی فی التأخیر آفات» اشاره به سید برهان الدین محقق میفرماید:

هیچ آئینه دگر آهن نشد	هیچ نانی کندم خرمن نشد
هیچ انگوری دگر غوره نشد	هیچ میوه پخته با کوره نشد
پخته کرد و از تغیر دور شو	رو چو برهان محقق نور شو
چون ز خود رستی همه برهان شدی	چونکه گفتی بنده ام سلطان شدی

۲- آثار البلاد قزوینی چاپ و مستفاد در آلمان صفحه ۱۶۴-۱۶۵

بابا کمال جندی از عرفای نیمه اول قرن هفتم که شمس تبریزی و شیخ عراقی از تربیت یافتگان اویند .

شیخ سعدالدین حموی^۱ از اصحاب شیخ نجم الدین کبری که بقول معروف در سنه ششصد و پنجاه وفات یافته است (حمدالله مستوفی در تاریخ گزیده تاریخ وفات او را ۶۵۸ ضبط کرده و فصیح خوافی در مجمل فصیحی^۲ سنه ۶۴۹ را سال وفات او دانسته است). شیخ جمال الدین گیلی از اصحاب شیخ نجم الدین کبری که در سنه ششصد و پنجاه و یک وفات یافته است .

شیخ عزیز نسفی (عزیز بن محمد) از شاگردان شیخ سعدالدین حموی مؤلف کتاب «مقصد اقصی» و «رسالة مبدأ و معاد» و مختصر آن رسالة بنام «زبدة الحقائق»^۳ شیخ نجم الدین رازی (ابوبکر عبدالله بن محمد) مشهور بنجم الدین دایه صاحب کتاب مرصاد العباد که در سنه ششصد و پنجاه و چهار وفات یافته است .
صلاح الدین زرکوب قونیوی از اصحاب مقرب مولانا جلال الدین رومی که در سنه ششصد و پنجاه و هفت در قونیه وفات یافته است .

شیخ سیف الدین باخرزی که در سنه ششصد و پنجاه و هشت وفات کرده است .
شیخ بهاء الدین زکریا مولتانی از عرفای بزرگ هندوستان و از مشایخ خاندان سهروردی مولتان^۴ (۵۷۸-۶۶۶) که شیخ فخر الدین عراقی سالها در خدمت او میزیسته و دختر او را ازدواج نموده بوده است .

۱- یکی از رسائل او موسوم به «علوم الحقائق وحکم الدقائق» در ضمن مجموعه‌ای از رسائل عارفانه دیگر در مصر بطبع رسیده است .

۲- نسخه متعلق بدوست فاضل دانشمند آقای حاج محمد آقا نخجوانی .

۳- مرحوم رضاقلی هدایت در جلد اول مجمع الفصحا و ریاض العارفین او را از معاصرین سلطان جلال الدین خوارزمشاه و مریدان سعدالدین حموی دانسته و نوشته است که در سنه ۶۹۶ از قنیه مغول گریخته و بابر قوه در گذشته است .

۴- برای شرح حال مفصل بهاء الدین زکریا و خاندان سهروردی مولتان و سایر مشایخ معروف قرن هفتم که در هندوستان میزیسته‌اند از قبیل خواجه معین الدین محمد حسن معروف به چشتی و غیره رجوع شود به جلد دوم تاریخ فرشته چاپ هندوستان صفحه ۳۷۴-۴۱۸ .

مولانا جلال الدین رومی (جلال الدین محمد مشهور بمولوی) که در سالهای اول قرن هفتم در بلخ متولد شده و در یمنجم جمادی الاخره سنه شصدهفتاد و دو در قونییه از دنیا رفته است.

صدرالدین محمد بن اسحق قونوی معروفترین شاگردان محیی الدین بن العربی صاحب تألیفات مشهور از قبیل «مفتاح الغیب» و «نصوص» و «فکوک» و «نفحات الهیه» صدرالدین طریقه استاد خود محیی الدین را بهترین وجه تقریر میکرد و بهمت او آراء و عقائد محیی الدین در بین عرفا مرجع مسلم گردید. صدرالدین از معاصران مولانا جلال الدین رومی است و یکسال بعد از وفات مولانا در سنه شصدهفتاد و سه وفات یافته است.

نجیب الدین علی بن بزغش شیرازی که در شعبان سنه شصدهفتاد و هشت از دنیا رفته است. مؤیدالدین جندی از شاگردان صدرالدین قونوی که فصوص الحکم را شرح کرده و بطریق ابن فارض اشعاری گفته است.

حسام الدین حسن چلبی که در سنه شصده و بیست و دو در قونییه متولد شده از شاگردان و مصاحبین عزیز و مقرب مولانا جلال الدین رومی که پس از وفات مولانا در سنه ۶۷۲ مدت پانزده سال خلیفه و جانشین او بوده است و در سنه شصدهشتاد و هفت وفات کرده است. مثنوی معروف جلال الدین رومی بنام حسام الدین چلبی است و باین مناسبت این شاهکار بزرگ به «حسامی نامه» موسوم است و از ابیات مقدمه های جلد چهارم و یمنجم و ششم مثنوی و ابیات متفرق دیگر در مدح حسام الدین چلبی واضح میشود که وی در نظر مولانا رومی تا چه اندازه عزیز و ارجمند بوده است.

شیخ عراقی (فخر الدین ابراهیم بن شهریار همدانی) از مریدان سهروردی که مدت بیست و پنج سال در مولتان هندوستان ملازم شیخ بهاء الدین زکریا بوده و بعد

۱ - برای شرح حال و مقام و آثار او رجوع شود بر سالة محققانه فاضل دانشمند آقای بدیع الزمان فروزان فر استاد دانشگاه طهران.

از وفات او در سنه ششصد و شصت و شش از هندوستان خارج شده و مدتی در قونیّه با صدرالدین قونوی مصاحبت کرده و نزد او بمعالیم شیخ محیی الدین ابن العربی آشنا شده و کتاب «لمعات» را نگاشته است و در سنه ششصد و هشتاد و هشت در دمشق شام وفات یافته است. شیخ سعدی شیرازی^۱ که باشهر اقوال در سنه ششصد و نود و یک در شیراز وفات یافته است.

سلطان ولد پسر مولانا جلال الدین رومی که بعد از وفات حسام الدین چلبی در سنه ششصد و هشتاد و سه رئیس فرقه مولویه بوده و در سنه هفتصد و دوازده در گذشته است. بطوریکه ملاحظه میشود در طی این کتاب از ظهور تصوف در اسلام و مبانی اولیه تصوف و عرفان و حدود آن و منابعی که داشته با بنظر میآید که داشته است سخن گفتیم و سپس از سیر تحولی تصوف در طی قرون اسلامی تا پایان قرن هفتم بحث کردیم و اینک با خاتمه قرن هفتم سخن را خاتمه میدهیم و شرح تصوف قرن هشتم را میگذاریم برای مجلد دیگری که مخصوص بحث در اوضاع و احوال اجتماعی قرن هشتم است که البته مناسب همین است و بلکه لازم است که این چشمه مهم از اوضاع اجتماعی آن قرن را در ضمن خود آن قرن ذکر کنیم تا مطلب بهم بسته و مربوط و برای حضور ذهن خواننده مساعد تر بوده باشد و البته خوانندگان پس از خواندن مجلد حاضر بر مبنای اصول و کلیات این مبحث احاطه کافی یافته و این سابقه اطلاع برای فهم تصوف عصر حافظ مفید و سودمند خواهد بود.

در پایان این مجلد برای اتمام فایده در دو موضوع دیگر بنحو اجمال بحث میکنیم یکی موضوع مؤلفات و مصنفات صوفیه و طرز کتاب نویسی قوم و ذکر پاره‌ئی از مؤلفات مهم آنها است و دیگری موضوع الفاظ و مصطلحات صوفیان است که برای فهم سخنان این قوم ضرورت بسیار دارد.

۱- رجوع شود بمقاله «سعدی و سهروردی» بقلم آقای بدیع الزمان فروزان فر در مجله «تعلیم و تربیت» شماره ۱۱-۱۲ و نیز بمقاله «مدوحین شیخ سعدی» بقلم استاد علامه آقای محمد قزوینی در مجله مذکور شماره ۱۱-۱۲ صفحه ۷۷۸.

آثار ادبی صوفیه

بطوریکه در صفحات گذشته این کتاب گفتیم در قرن اول و دوم تصوف طریقه عملی ساده‌ئی بود مبتنی بر زهد و عبادت و رعایت اوامر و نواهی شرع و از قرن سوم بعلمت ظهور و شیوع علم و فلسفه در بین مسلمین اندک اندک تعلیمات نظری خاصی از قبیل مسئله وحدت وجود و فناء فی الله و بقاء بالله و امثال آن داخل در تصوف شد و عرفان واقعی آغاز گشت بطوریکه دیگر اصطلاح «زاهد» و «عابد» که به پیروان طریقه عملی اطلاق میشد وافی نیست و بهتر آن است که «عارف» نامیده شوند^۱.

و نیز از مطالعه تراجم احوال صوفیه و اطلاع بر اقوال و آراء عرفا که همیشه علم رسمی و قیل و قال مدرسه و کتاب و دفتر را حجاب راه سالک شمرده‌اند چنان انتظار میرود که در بین صوفیه اساساً تألیف و تصنیف نمی بایستی معمول شده باشد زیرا اصول و مبانی طریقت و سلوک با علم ظاهر مخالف است و عارف معتقد است که «العلم هو الحجاب الاکبر».

در قرن سوم هم که تعلیمات عرفانی نظری شیوع یافت باز مانند دیگر علوم و فنون مدون نبوده و با کتاب و دفتر سرو کار نداشته بلکه سینه بسینه نقل میشده یعنی مرشد و ولی بمقتضای حال و استعداد مریدان را تعلیم میداده و بارموز معرفت و اصول نظری عرفان آشنا میساخته است.

در کلمات بزرگان صوفیه غالباً بالحن طنز و استهزاء و تحقیر و توهین از اهل

۱- شیخ الرئيس ابوعلی سینا در نطف نهم از کتاب اشارات میفرماید: «المعرض عن متاع الدنيا و طیباتها یخص باسم الزاهد و المواظب علی نعل العبادات من القيام والصیام ونحوهما یخص باسم العابد و المتصرف بفکره الی قدس الجیروت مستقیماً لشروق نور الحق فی سره یخص باسم العارف و قد یترکب بعض هذه مع بعض».

استدلال و کتاب و پیروان علوم رسمی و تقریر و بیان سخن رانده شده است و شرط وصول به معرفت را آن دانسته‌اند که لوح قلب از نقش آموختنیهای مدرسه پاک شود و ناآن صفا و سادگی حاصل نگردد محال است که برای پذیرفتن نقش معرفت الهی آماده شود مولانا رومی در این معنی میفرماید^۱.

هست مطلق کار ساز نیستی است	کارگاه هست کن جز نیست چیست
بر نوشته هیچ بنویسد کسی	یا نهالی کارد اندر مغرسی
کاغذی جوید که آن بنوشته نیست	نخم کارد موضعی که کشته نیست
ای برادر موضع نا کشته باش	کاغذ اسپید نابنوشته باش
تا مشرف گردی از ن والقلم	تا بکارد در تو نخم آن ذوالکرم

برای مزید اطلاع بعضی از گفته‌های بزرگان صوفیه را در اینجا نقل میکنیم .
وقتی از حبیب عجمی که مرد عامی و آقی بود کرامتی ظاهر شد حسن بصری که عمری را صرف آموختن علوم کرده بود از او پرسید: «ای حبیب این بچه یافتی گفت بدانکه من دل سفید میکنم و تو کاغذ سیاه^۲» .

ابراهیم ادهم گفته است: «درین طریق هیچ چیز بر من سخت تر از مفارقت نبود که فرمودند که مطالعه مکن^۳» .

جنید بغدادی گفته: «چون حق تعالی بمریدی نیکی خواهد او را بیش صوفیان افکند و از قریبان بازدارد نقل است که گفت نشاید که مریدانرا چیزی آموزند مگر آنچه در نماز بدان محتاج باشند و فایده و قل هو الله احد تمام است و هر مریدی که زن کند و علم نویسد از وی هیچ نیاید^۴» .

۱- مثنوی دفتر پنجم چاپ علاءالدوله صفحه ۴۸۲ .

۲- تذکرة الاولیاء عطار ج ۱ صفحه ۵۴ .

۳- تذکرة الاولیاء عطار ج ۱ صفحه ۹۴ چاپ لیدن .

۴- تذکرة الاولیاء ج ۲ صفحه ۲۶ .

شیخ ابوسعید ابوالخیر گفته که «بایزید بسطامی گفت حق تعالی فرداشت او را بتفرید باید جستن تو او را بمداد و کاغذ جوئی کی یابی^۱».

جنید بغدادی معتقد بوده که خواندن و نوشتن سبب پراکندگی اندیشه صوفی است و می‌گفته: «عارف آن است که حق تعالی از سر او سخن گوید و او خاموش^۲».

شیخ ابوسعید ابوالخیر می‌گوید که در حوالی نسا بدیه یسمه رفتم که مدفن احمد علی یکی از مشایخ خراسان بود در آنجا در مسجدی فرود آمدم پیر مرد قصابی نزد من آمد و پرسید که: «شرط بندگی چیست و شرط مزدوری چیست ما از علم جواب دادیم گفت هیچ چیز دیگر هست ما خاموش مینگریم آن پیر بهیبت درمانظر کرد و گفت با مطلقه صحبت مدار یعنی که علم ظاهر را طلاق داده و چون از تو سئوالی کردم نخست از شرع جواب دادی چون آن علم را طلاق داده‌ئی باز گرد آن مگرد^۳».

شیخ عطار در شرح حال بشر حافی نوشته: «نقل است که هفت قمطره از کتب حدیث داشت در زیر خاک دفن کرد روایت نکرد گفت از آن روایت نمی‌کنم که در خود شهوت میبینم اگر شهوت دل خاموشی بینم روایت کنم^۴».

بایزید بسطامی گفته: «مردمان علم از مردگان گرفتند و ما از زنده علم گرفتیم که هرگز نمیرد همه بحق گویند و من از حق گویم لاجرم گفت هیچ چیز بر من دشوارتر از متابعت علم نبود یعنی علم تعلیم ظاهر^۵».

و نیز شیخ فریدالدین عطار در شرح حال یوسف بن حسین رازی معروف به «پیری» که از مریدان ذوالنون مصری بوده می‌گوید پس از آنکه ذوالنون امر کرد از مصر بشهر خود بر گردد یوسف بن حسین از ذوالنون وصیتی خواست ذوالنون گفت

۱- اسرار التوحید چاپ طهران صفحه ۲۰۱.

۲- تذکرة الاولیا ج ۲ صفحه ۲۸

۳- اسرار التوحید چاپ طهران صفحه ۳۲.

۴- تذکرة الاولیا ج ۱ صفحه ۱۰۸.

۵- تذکرة الاولیا ج ۱ صفحه ۱۷۰.

« ترا سه وصیت میکنم یکی بزرگ و یکی میانه و یکی خرد وصیت بزرگ آن است که هر چه خوانده‌ئی فراموش کنی و هر چه نبسته‌ئی بشوئی تا حجاب بر خیزد^۱ ».

سهل بن عبدالله نستری گفته : « هر دل که با علم سخت گردد از همه دلها سخت‌تر گردد و علامت آن دل که با علم سخت گردد آن بود که دل وی بتدبیرها و حیلت‌ها بسته شود و تدبیر خویش بخداوند تسلیم نتواند کرد » و نیز گفته است : « علما سه قومند عالم است بعلم ظاهر علم خویش با اهل ظاهر میگوید و عالم است بعلم باطن که علم خویش را با اهل او میگوید و عالمی است که علم او میان او و میان خدای است آنرا با هیچ کس نتواند گفت^۲ ».

صاحب کتاب اسرار التوحید در حالت ابوسعید ابوالخیر نوشته که پیر ابو الفضل حسن مرشد ابو سعید شیخ را مجاهدتها و ریاضت‌ها فرمود چندانکه « شیخ را از عالم قال روی سوی حال آورد در اثناء آن مجاهدات و ریاضات چون شیخ را آن حالت روی نمود و لذت حالت بیافت هر چه از کتب خوانده بود و نبسته و جمع کرده جمله در زیر زمین کرد و بر زیر آن دکانی ساخت و شاخی مورد بدست مبارک خویش باز کرد و بر آن دکان بر زیر آن کتابها فرو برد و آن شاخ بمدتی اندک بگرفت و سبز گشت و درختی بزرگ شد با شاخهای بسیار . . . » بعد از قول ابوسعید نقل میکنند که گفته چون حالت بیمار روی نمود دیگر از کتب و دفاتر خود راحت نمی‌یافتم از خدا خواستم که مرا آسایش خاطری بدهد خداوند بامن فضل کرد کتابها را از خود دور ساختم بملاوت قرآن پرداختم از فاتحه الکتاب شروع نموده میخواندم تا در سورة انعام باین آیه رسیدم که « قل الله ثم درهم فی خوضهم يلعبون این جا کتاب از دست بنهادیم هر چند کوشیدیم تا يك آیت دیگر پیش رویم راه نیافتیم آن نیز از پیش بر گرفتیم ».

« و در آن وقت که شیخ ما (یعنی ابوسعید ابوالخیر) کتابها دفن میکرد و آن

۱- تذکرة الاولیا ج ۱ صفحه ۳۱۸.

۲- تذکرة الاولیا ج ۱ صفحه ۲۶۰.

دكان بر آورده بود و كتب در آنجا نهاده و خاك بر زبر آن كتابها ميكرد پدر شيخ بابو ابوالخير را خبر كردند كه بيا كه ابوسعيد هر چه از كتب تا اين غایت نبشته بود و حاصل كرده و تعليقاتها و هر چه آموخته است همه در زبر زمين ميكند و آب بر زبر آن ميراند و در آن حال كه كتابها را در زبر خاك ميكرد روى بكتابها كرد و گفت : « نعم الدليل انت والاشتغال بالدليل بعد الوصول محال » . و در ميان سخن بعد از آن مدني بر زبان مبارك شيخ رفته است رأس هذا الامر كيس المحابر و خرق الدفاتر و نسيان العلوم » و چون شيخ ما آن كتب دفن كرد و آن شاخ مورد بوى فرو برد و آب داد جمعى از بزرگان شيخ ما را گفتند اى شيخ اگر اين كتابها بكسى دادى كه او از آن فايده ميگرفتى همانا بهتر بودى شيخ ما گفت « اردنا فراغة القلب بالكلية من رؤية المنة وذكر الهبة عند الرقبة »^۱ .

جامي در نفحات الانس در شرح حال عبدالله بن حاضرنوشته « كه وى خال يوسف بن الحسين است از متقدمان مشايخ بوده از اقران ذوالنون و مه از ذوالنون . يوسف بن الحسين ميگويد كه از مصر ميآمدم از پيش ذوالنون روى برى نهادم چون ببغداد رسيدم خال من عبدالله حاضرا نجا بود ميخواست به حج رود نزديك وى شدم گفت از كجا ميآئى گفتم از مصر برى ميروم ميخواهم كه مرا وصيتى كنى گفت پذيرى گفتم شايد كه پذيرم گفت دانم كه پذيرى گفتم بود كه پذيرم گفت چون شب در آيد برو و كتب خویش و هر چه از ذوالنون نوشته در دجله انداز گفتم بينديشم آن شب مرا از اندیشه خواب نبرد و مرا از دل بر نيامد . . . »

مولانا رومی در دفتر سوم مثنوی در حکایت موسی و فرعون و « مهلت دادن موسی تا ساحران را جمع کند » ميگويد :

خفته بيدار بايد پيش ما تا بيدارى ببيند خوابها
دشمن اين خواب خوش شد فكر خلق تا نخسبد فكرش بسته است خلق

حیرتی باید که روید فکر را
 هر که کاملتر بود او در هنر
 چونکه گله باز گردد از ورود
 پیش افتد آن بز لنگ پسمین
 از گزافه کی شدند این قوم لنگ
 یا شکسته میروند ایشان بهج
 دل ز دانشها بشستند این فریق
 دانشی باید که اصلش زان سراسر است
 هر پری بر عرض دریا کی پرد
 پس چرا علمی بیاموزی بمرد
 پس بجویشی از این سر لنگ باش
 آخرون السابقون باش ای حریف
 گر چه میوه آخر آید در وجود
 چون ملایک گوی لاعلم لنا
 گر در این مکتب ندانی تو هجی
 گر نباشی نامدار اندر بلاد
 اندراین ویرانه کان معروف نیست
 موضع معروف کی بنهند گنج
 خاطر آرد بس شکل اینجا و لیک
 دست عشقش آتشی اشکال سوز
 آنکه در عقل و گمان هستش عجیب
 عقل جز وی گاه خیره که نگون
 و نیز در مجلد سوم میگوید:

عاشقانرا شد مدرس حسن دوست

خورده حیرت فکر را و ذکر را
 او بصورت پس بمعنی بیشتر
 پس فتد آن بز که پیش آهنگ بود
 ضحکة الرّجعی وجوه العباسین
 فخر را دادند و بخزیدند تنگ
 از خرج راهی است پنهان تا فرج
 زانکه این دانش نداند آن طریق
 زانکه هر فرعی باصلش رهبر است
 تا لدن علم لدنی پی برد
 کش بیاید سینه را زان یاک کرد
 وقت واگشتن تو پیش آهنگ باش
 بر شجر سابق بود میوه لطیف
 اول است او زانکه او مقصود بود
 تا بگیرد دست تو علمتنا
 همچو احمد پری از نور حجی
 کم نه و الله اعلم بالعباد
 از برای حفظ گنجینه دری است
 زاین قبیل آمد فرج در زیر رنج
 بگسلد اشکال را استور نیک
 هر خیالی را بروید نور روز
 گاه پوشیده است و گاه بدریده جیب
 عقل کلی ایمن از ریب المنون

دفتر و درس و سبقشان روی او است

خامشند و نعره تکرارشان
هر که در خلوت به بینش یافت راه
و نیز در مجلد ششم در حکایت «فقیر گنج طلب» میگوید:

ای بسا علم و ذکاوت و فطن
بیشتر اصحاب جنت ابله‌اند
خویش را عریان کن از جمله فضول
زیر کی ضد شکست است و نیاز
زیر کی شد دام برد و طمع و کاز
زیر کان بسا صنعتی قانع شدند

شیخ محمود شبستری در گلشن راز میفرماید:

حکیم فلسفی چون هست حیران
ز امکان میکند اثبات واجب
نمی بیند ز اشیا غیر امکان
از این حیران شد اندر ذات واجب

زهی نادان که او خورشید تابان
جهان جمله فروغ نور حق دان
بنور شمع جوید در بیابان
حق اندر وی ز پیدائی است پنهان

کسی کو عقل دور اندیش دارد
ز دور اندیشی عقل فضولی
بی سرگشتگی در پیش دارد
یکی شد فلسفی دیگر حلولی
ز وحدت دیدن حق شد معطل
که تاب خور ندارد چشم خفاش

شیخ فریدالدین عطار در شرح حال شیخ ابوبکر واسطی نوشته که گفته است: «چون حق ظاهر شود عقل معزول گردد هر چند حق بمرد نزدیک میشود عقل میگریزد زیرا که عاجز است عاجزی را هم ادراک بعاجزی بود و معرفت ربوبیت نزدیک مقربان حضرت

باطل شدن عقل است از بهر آنکه عقل آلات اقامت کردن عبودیت است نه آلات در یافتن حقیقت ربوبیت و هر که را مشغول کردند باقامت بندگی و ازوی ادراک حقیقت خواستند عبودیت از اوقوت شد و بمعرفت حقیقت نرسید .

ابن الجوزی در کتاب تلخیص ابلیس ابلیس فصل مخصوصی در تحت این عنوان نوشته: « ذکر تلخیص ابلیس علی الصوفیه فی ترك التشاغل بالعلم » و در آن صوفیه را سرزنش میکند که بر بساط بطالت نشسته و تصوف را عبارت از بیکاری دانسته و در تاریکی هوا جس نفس فرورفته اند از جمله میگویند که بعضی از صوفیه در مقام اهل علم کوتیده اشتغال بعلم را تلف کردن وقت پنداشته اند و مدعی شده اند که علوم صوفیه بلا واسطه است و افاضه از منبع قیاض است شبلی می گفته :

« اذا طالبونی بعلم الورق برزت علیهم بعلم الخرق »

علم شریعت را « علم ظاهر » و هوا جس نفسانی خود را « علم باطن » نامیده اند و گفته اند که علم باطن سر الهی است که خداوند بقلوب اولیاء خود میافکند. وقتی در محضر بایزید بسطامی سخن از راویان حدیث میرفت بایزید گفت بیشوا مردمی بوده اند که علم خود را مرده از مرده اخذ کرده اند در حالیکه ما علم خود را از زنده جاویدان اخذ کرده ایم خلاصه آنکه می گفته اند که ما طالب علوم الهامیه هستیم نه علوم تعلیمیه و باین جهت از فرا گرفتن علوم رو گردان بوده اند بعضی از صوفیه بین شریعت و حقیقت فرق نهاده اند در حالیکه این جهل و بی خردی است زیرا شریعت عبارت از حقائق است و هر کس خارج از شریعت حقیقتی توهم کند بر خطا رفته است آنگاه ابن الجوزی میگوید بعضی از صوفیه که مشغول بعلم بودند دست بنوشتن زدند ولی شیطان بآنها چنان القا کرد که مقصود از علم « عمل » است بنا بر این احتیاجی

۱- رجوع شود به تلخیص ابلیس چاپ مصر صفحه ۳۴۲-۳۵۳.

۲- شیخ عطارد در شرح حال شیخ ابوعلی دقاق نوشته که گفته است: « کسی که بقالی خواهد کرد او را بخروار اشنان باید اما اگر جامه خواهد شست او را ده ستیر اشنان تمام بود یعنی علم آن قدر تمام است که بدان کار کنی اما اگر برای فروختن آموزی هرگزت کار بر نیاید که مقصود از علم عمل است و تواضع ».

بکتاب و دفتر نیست و آنها کتب خود را از میان بردند یعنی در خاک مدفون ساختند یا بآب ریختند از جمله احمد بن ابی الحواری کتب خود را بدریا ریخت و گفت : « نعم الدلیل کنت والاشغال بالدلیل بعد الوصول محال » درحالی که احمد بن ابی الحواری مدت سی سال از طلاب حدیث بوده و در موقع غرق کتب خویش می گفته : « ای علم از باب تحقیر و استخفاف ترا غرق نمیکنم بلکه در طلب تو بودم برای اینکه بر اهنمائی تو بخدا راه پیدا کنم و چون این نتیجه حاصل شد دیگر از تو بی نیاز شدم » .

دیگری از صوفیه جمیع احادیث و سماعات خود را در دجله انداخت. دیگری از صوفیه جزء بجزء احادیثی را که جمع کرده بود بر جماعتی میخواند و چون از خواندن هر جزء فارغ میشد آنرا بدجله میافکند و میگفت « قدادیته ». شبلی می گفته : « کسی را میشناسم که وارد صوفیه نشد مگر آنکه جمیع دارائی خود را انفاق کرد و هفتاد صندوق کتاب را که بخط خود نوشته و حفظ کرده و بچندین روایت درست کرده در این رودخانه دجله که می بینید غرق کرد » و ابن الجوزی میگوید مقصود شبلی خودش است^۱ .

۱ - جامی در نفحات الانس در شرح حال عین الزمان جمال الدین گیلی نوشته : « وی نیز از خلفای شیخ نجم الدین کبری است بسیار دانشمند و فاضل بوده است در اوائل که عزیمت صحبت حضرت شیخ کرد بکتابخانه درآمد و از لطائف علوم عقلی و نقلی مجموعه انتخاب کرد که در سفر مونس وی باشد چون نزدیک خوارزم رسید شبی در خواب دید که شیخ با وی گفت که ای گیلیک بشته بینه از ویا چون بیدار شد اندیشه کرد که بشته چیست من از دنیا هیچ ندارم و اندیشه جمع آن نیز ندارم و شب دوم همین خواب دید و شب سوم نیز از شیخ پرسید که شیخ بشته چیست گفت آن مجموعه که جمع کرده چون بیدار شد آنرا در جبعون انداخت چون بعضرت شیخ رسید گفت اگر آن مجموعه را نمی انداختی ترا هیچ فایده نمی بود . »

و نیز جامی در نفحات الانس در شرح حال شمس تبریزی راجع بملاقات او بامولانا جلال الدین رومی نوشته است : « و بعضی گفته اند که چون خدمت مولانا شمس الدین بقویه رسید و بمجلس مولانا درآمد خدمت مولانا در کنار حوضی نشسته بود و کتابی چند پیش خود نهاده پرسید که این بقیه پاورقی در صفحه ۵۱۵

آنگاه ابن الجوزی شرحی در فوائد علم نوشته بر جماعتی که کتب را دفن کرده یا سایرین را بدفن و محو کتب ترغیب کرده اند طعنه میزند و میگوید که اگر بگویند علم ما را از عبادت مشغول میسازد میگوییم اشتغال بعلم بهترین عبادات است.

از جمله حکایاتی که ابن الجوزی در این موضوع نقل میکند یکی این است که یکی از صوفیه موسوم به ابوسعید الکندی در خانقاهی منزل داشت و در جمع دراویش سر میبرد و گاهی در نهان بدرس حدیث میرفت روزی در خانقاه دواش از جیبش بیرون افتاد یکی از صوفیان باو گفت: «عورت را بپوشان».

حکایت دیگر این است که میگوید وقتی شبلی دواتی در دست حسین بن احمد صفار دیده باو گفت: «سیاهیت را از پیش من بپوش که مرا سیاهی دلم بس است».

از اقوال صوفیه در ذم علم و حکمت و قدح عقل و استدلال و طعن بر علما و فلاسفه و ترغیب بترك علوم رسمی و حکایات فراوان راجع بدفن و سوختن و بآب افکندن کتب که از مجموع آن حکایات ها بر میآید که عمل شایع و مطردی بوده است نباید چنان استنباط کرد که صوفیه مخالف علم و کتاب و مزاحم دانش و دقت راند و یا تعلیم و تعلم علوم نافعه و فنون مفیده را منع میکنند و بنابراین تعالیم آنها طبعاً و قهراً منجر بشیوع جاهل و همجیت خواهد شد هر کس چنین استنباطی کند بواسطه دوری از مشرب و مذاق این طایفه و اشتباه در بعضی اصطلاحات است.

اساساً صوفی مرد راه است و توقف را کفر طریقت می شمارد و چنانکه شیخ محمود شبستری در گلشن راز گفته دستور اساسی سالک این است که:

میاسا يك زمان اندر مراحل مشو موقوف همراه رواحل

چه کتابهاست مولانا گفت که این را قبل و قال میگویند ترا باین چه کار خدمت مولانا شمس الدین دست دراز کرد و همه کتابها را در آب انداخت خدمت مولانا بتأسف تمام گفت هی درویش چه کردی بعضی از آنها فوائد الدمن بود که دیگر یافته نمیشود شیخ شمس الدین دست در آب کرد و بیکان بکان کتابها را بیرون آورد و آب در هیچ يك اثر نکرده بود خدمت مولانا گفت این چه سر است شیخ شمس الدین گفت این ذوق و حال است ترا از این چه خبر».

بعقیده صوفی سالک باید از ماسوی الله دل بر کند و در طی سفر روحانی او یعنی در سیر بسوی حق هر چیزی که مانع از تقدم و پیشرفت او شود و دل او را بخود مشغول سازد مذموم است و بایستی از میان برداشته شود شریعت و دنیا و شئون دنیوی و علم حتی خود تصوف و آداب سلوک همه برای سالک در حکم نردبان است و باید سبب ترقی و مددکار بالارفتن او باشد اگر این نتیجه از آنها حاصل شود ممدوح و پسندیده و الا مضر و مذموم است بقول سنائی غزنوی :

بهر چ از راه و امانی چه کفر آن حرف و چه ایمان

بهر چ از دوست دور افتی چه زشت آن نقش و چه زیبا

مثلاً صوفی شریعت را محترم می‌شمارد و احکام آنرا رعایت می‌کند مقامات سیر و سلوک بایجا آوردن تکالیف دینی آغاز می‌گردد ولی با آنکه طریقت با شریعت شروع میشود نهایت سیر آن و مطلوب و منظور نهائی سالک در شریعت نیست بلکه دیر بازود از آن خواهد گذشت و سالک که از شرع ابتدا کرده و براه افتاده همیشه در آن باقی نخواهد ماند البته همیشه شرع را مقدس و احکام آنرا واجب الرعایه خواهد شمرد و مراحل اول سیر کمالی خود را از برکات شریعت خواهد دانست زیرا شریعت نردبان ترقی او بوده ولی بعقیده خودش از قرآن مغز را برداشته استخوان را ترك گفته و معنی را گرفته ظاهر را رها ساخته است .

و نیز بطوریکه سابقاً در مبحث فقر گفتیم فقر که در بین پیشروان صوفیه یعنی زهاد قرون اول اسلام متوجه اشیاء مادی بوده یعنی بر آن بوده‌اند که هر چه سالک بیشتر از اشیاء مادی و مال و منال دنیوی و جاه و مقام صوری منقطع شود به نجات نزدیکتر خواهد بود بتدریج معنی وسیعی یافت و بنظر صوفیان دوره‌های بعد که مایه وجد و حال و فهم و ذوق آنها بیشتر بوده فقر واقعی فقدان غنا نیست بلکه فقدان میل و رغبت بغنا است یعنی چیزی که در فقر مهم است تهی بودن قلب است از هر قسم علاقه از جمله علاقه بمال دنیا و تنها تهی بودن دست از مال دنیا کافی نیست و فقری که

بآن مباحثات شده و «الفقر فخری» گفته شده عبارت از آن است که فقیر از هر فکر و میلی که او را از خدا منحرف کند برکنار باشد خواه آن فکر و میل دنیا باشد و خواه آخرت.

فقیر باین معنی ممکن است ثروتمند باشد یا جاه و مقام صوری داشته باشد بوسائل مشروع و پسندیده مال بدست آورد، مولد ثروت باشد، متقلد امور مهم جامعه باشد و بکارهای عمومی منصوب شود ولی مال حلالی را که از راه مشروع بدست آورده در راه خیر صرف کند و مقام و جاه و منصب را وسیله خدمت بخلق قرار دهد.

شیخ نجم الدین رازی در کتاب مرصادالعباد «در بیان سلوک ارباب نعم واصحاب اموال» میگوید: «بدانکه مال و نعمت و جاه و دولت دنیا بر مثال نردبان است که بدان بر علو^۱ توان رفت و هم بدان بسفل توان رفت پس مال و جاه را هم وسیلت درجات بهشت و قربت حق میتوان ساخت و هم وسیلت درجات دوزخ و بعد حضرت میتواند کرد چنانکه حق تعالی بدین کیمیاگری سعادت اشارت فرمود و ابتغ فیما آتیک الله الدار الاخرة یعنی بدانچه تو را داده ایم از مال دنیا درجات اخروی را بطلب و آنچه نصیبه^۲ تو است از دنیا فراموش مکن اشارت بدان است که از مال دنیا نصیبه^۳ تو آن است که در راه خدای صرف کنی نه آنچه به هوا خرج کنی یا بنهی^۴»

صوفی علم را نیز محترم و مفید و راهبر و دلیل میشمرد ولی فقط راهبر و دلیل است و بنوبه^۵ خود نردبان ترقی و وسیله^۶ بالا رفتن است و پس باین معنی که علم واسطه است نه غایب و مقدمه است نه نتیجه و همینکه سالک از آن مستغنی شد دیگر تقید بآن و اسارت با اصطلاحات آن را مذموم میشمرد و بآنها^۷یکه علم را غایت مطلوب و نتیجه نهائی انگاشته اند طعنه میزند.

بطوریکه گفته شد احمد بن الحواری وقتی کتب خود را بدریا میریخت گفت:

«ای علم از باب حقیر شمردن دانش نیست که ترا بدریا میافکشم بلکه علت این است که دیگر از تویی نیازم چندان در طلب تو بودم که براهنمائی تو راهی بخدا پیدا کنم و چون این نتیجه حاصل شد دیگر حاجتی ندارم».

حاصل آنکه علم در نظر صوفی مقصود بالذات نیست بلکه مقصود بالعرض است و یکی از وسائل تقدم و ترقی او تا سرحد معینی علم است.

نکته دیگر این است علمی که مورد صحبت صوفی است و در ذم آن حرف میزنند و آن را عقیم و بلا ثمر میخوانند و برای وصول بحقیقت غیر کافی میشمرد علوم است که موضوع آن شناسائی خدا و بحث در ذات و صفات الهی است صوفی فوق شرع و علم و عقل و نقل بکشف و شهود و واردات قلبی قائل است و معتقد است که با تصفیه قلب بمعرفت الهی و حال مشاهده خواهد رسید حتی از راه قناء فی الله ببقاء بالله نایل خواهد شد و در خدا خواهد زیست بنا بر این علوم رسمی و معارف اکتسابی را برای رسیدن بخدا غیر کافی و نارسا دانسته و پابند شدن بقیل و قال مدرسه را سرگردانی میدانند و در این معنی است که «علم را حجاب اکبر» میخوانند باضافه بعد از وصول بمعلوم آنرا امری زائد و عبث می شمارد چنانکه مولانا جلال الدین رومی در مثنوی میگوید:

حاصل اندر وصل چون افتاد مرد	گشت دلاله به پیش مرد سرد
چون بمطالوبت رسیدی ای ملیح	شد طلبکاری علم اکنون قبیح
چون شدی بر بامهای آسمان	سرد باشد جستجوی نردبان
جز برای یاری و تعلیم غیر	سرد باشد راه خیر از بعد خیر
آینه روشن که صاف است و جلی	جهل باشد بر نهادن صیقلی
بیش سلطان خوش نشسته در قبول	زشت باشد جستن خط و رسول

حاصل آنکه در مذمت علم و طعن بر علما روی سخن صوفی با علمائی است که بامنطق ناقص بشری و فلسفه و حکمت مدرسی میخوانند بمعرفت و حقیقت برسند و از این نوع علم که سرمایه اهل ظاهر و سلاح پیروان هفتاد و دو ملت است بگذریم

صوفی بسایر علوم نافع و هنرهای مفید که برای معاش خلق و تهیه حوائج زندگی و عمران بلاد و انتظام جامعه و سیاست مدن و مصلحت اجتماع لازم است کاری ندارد باین معنی که این علوم و مباحث از موضوع صحبت تصوف خارج است و صوفی مستقیماً باین مباحث کاری ندارد اما همه آنها را نافع و مفید می‌شمارد علمی که صوفی از آن سخن میراند ممکن است بسه طبقه قسمت شود .

اول علم شریعت یعنی علمی که مستند آن قرآن و حدیث و موضوع آن اوامر و نواهی شرع و افعال و اقوال و ظواهر اعمال مردم است .

این علم بتکلف و کسب حاصل میشود و از علوم آموختنی است این است که علم رسمی و کسبی نامیده میشود .

دوم علم طریقت یعنی علمی که هدف آن تکمیل نفس و ترقی صفات روحانی و تخلیق باخلاق پسندیده و تصفیة قلب است .

این علم از راه مشاهده و عیان حاصل میشود نه با استدلال و برهان و بهمین مناسبت علم کشفی و علم ذوقی خوانده شده است .

سوم علم حقیقت یعنی علمی که هدف آن معرفت خدا است و وصول بآن مقام از دائره تعلم و تکلف خارج است این است که آنرا علم وهبی و لدائی گفته‌اند یعنی علمی که بدون واسطه مخلوق مستقیماً از طرف خدا بعارف افاضه میشود و باصطلاح عرفا مصداق « **وعلمناه من لدنا علماً** » است .

هر وقت صوفی بر حکیم و عالم طعنه می‌زند و از قیل و قال مدرسه اظهار خستگی و دل گرفتگی میکند و از نارسائی علم حرف می‌زند و عقل و منطق را عقیم می‌خواند و پایه استدلال را چوبین و بی تمکین می‌گوید ناظر بعلم رسمی و کسبی اهل ظاهر است نه علوم و فنون مربوط با اجتماع و مباحثی که موضوع آن بحث در حقائق اشیاء مادی است از قبیل هندسه و طب و حکمت طبیعی و شیمی و صنایع و هر چه که بشر را بکار می‌آید .

صوفی از آنهایی که علوم رسمی و کسبی را سرمایه جاه و مقام و جمع حطام
دنوی قرار داده اند مذمت میکند مثلاً مولانا جلال الدین رومی در مجلد چهارم مثنوی
در « بیان آنکه حصول علم و مال و جاه مرید گهر را فضااحت او است و چون شمشیر
است بردست راه زنان » میگوید:

بد گهر را علم و فن آموختن	دادن تیغ است دست راهزن
تیغ دادن در کف زنگی مست	به که آید علم تا کس را بدست
علم و مال و منصب و جاه و قران	فتنه آرد در کف بد گوهران
پس غزا زین فرض شد بر مؤمنان	تا ستانند از کف مجنون سنان
جان او همچون تنش شمشیر او	واستان شمشیر را زاین زشتخو
آنچه منصب میکند با جاهلان	از فضیحت کی کند صد ارسلان
چون قلم در دست غداری فتاد	لاجرم منصور برداری فتاد
مال و منصب تا کسی دارد بدست	طالب رسوائی خویش آمده است
حکم چون در دست گمراهی فتاد	جاه پندارید و در چاهی فتاد
ره نمیداند قلاووزی کند	جان زشت او جهان سوزی کند

صاحب مرصاد العباد میگوید که بعضی از علماء فاجر بغرض تحصیل جاه و مال
و قبول خلق و یافت مناصب سعی در تتبع علم کنند لاجرم هوا برایشان غالب شود و
علمشان متابع هوا گردد و کار به هوا کنند و بعلم عمل نکنند و از بسیاری حرص دین
بدنیا فرورهند و این نوع از علماء « پیوسته بدرگاه ملوک بمذات میگردند و بدرامیران
و خواجگان باستخفاف در میروند و بخواری و اهانت ایشان را خدمت میکنند و مدح
و فضل میگویند و بتفاق ایشان را بدانچه در ایشان نیست ستایش میکنند و بمداهنه
بهر باطل که میگویند صدق الامیر میزنند و بطمع فاسد ترك امر معروف و نهی منکر
میکنند تا درمی چند از ایشان بستانند یا رشوتی دیگر بدهند و عملی و منصبی بگیرند
اعتقاد امراء و خواجگان و لشکریان و ارادت پادشاهان فاسد شود و قیاس کنند که

جمله علماء و مشایخ و در اویش همین سیرت بد و خصال مذموم دارند تا بچشم حقارت
 بخواص حق و اولیای حضرت عزت نگریستند و بکلی روی از اینها بگردانیدند و از فواید
 خدمت و صحبت ایشان محروم ماندند و از نور علم و یرتو ولایت ایشان بی نصیب شدند
 در حدیث میآید که چنین عالمی که غرض او از علم دنیا باشد او را از ثواب علم نصیبه‌ئی
 بیش از آن نیست که در دنیا آن جاه و مال بیابد و در آخرت اول آتش افروز دوزخ
 او بود از چنین علم که نافع نباشد استعانت واجب است چنانکه خواجه علیه السلام
 میفرمود **اعوذ بک من علم لا ینفع** و علم لا ینفع دو نوع است یکی علم شریعت چون
 بدان کار نکنند نافع نباشد اگر چه فی نفسه نافع بود دوم علم نجوم و کفایت و انواع
 علوم فلسفه که آن را حکمت میخوانند و بعضی با کلام برآمیخته‌اند و آن را اصول دین
 نام کرده تا بنام نیک کفر و ضلالت در گردن خلق کنند و این نوع علم غیر نافع است فی
 ذاته و اگر عمل بدان کنند مهلك و مغوی و مضل بود و بسی سرگشتگان بدین علم از
 راه دین و جاده استقامت بیفتادند و برور آنکه ما علم معرفت و شناخت حقیقت حاصل
 میکنیم و ندانستند که معرفت حق بقرائت و روایت حاصل نشود الا بروش متابعت ظاهر
 و باطن محمد چنانکه حق تعالی خبر میدهد و ان هذا صراطی مستقیماً فاتبعوه
ولا تتبعوا السبل فتفرق بکم عن سبیلہ ذلکم وصیکم به لعلکم تتقون

گفتی که بوقت مجلس افروختنی آیا که چه نکته هاست بر دوختنی
 ای بی خبر سوخته سوختنی عشق آمدنی بود نه آموختنی^۱

و همچنین صوفی علم تقلیدی را سبب گمراهی میدانند و معتقد است که با عالمی که متکی
 بتقلید باشد نه بتحقیق نمی‌توان راهی بحق و حقیقت پیدا کرد.

مولانا رومی مکرر باین موضوع اشاره کرده است از جمله میگوید:

علم تقلیدی بلای جان ماست عاریه است و مانشته کآن ماست

۱- مرصاد العباد چاپ طهران فصل چهارم از باب پنجم در بیان سلوک علما از مفتیان و

زاین خرد جاهل همی باید شدن
هر چه بینی سود خود زان میگیریز
هر که بستاید ترا دشنام ده
ایمنی بگذار و جای خوف باش
آزمودم عقل دور اندیش را

عقل را هم آزمودم من بسی

علم تقلیدی و تعلیمی است آن
چون پی دانش نه بهر روشنی است
طالب علم است بهر عام و خاص
همچو موشی هر طرف سوراخ کرد
چون که سوی دشت نورش ره نبود
گر خدایش پر دهد او با خرد
ورنجوید پر بماند زیر خاک
علم و گفتاری که آن بیجان بود
گر چه باشد وقت بحث علم زفت
مشتی من خدای است و مرا
خون بهای من جمال ذوالجلال
این خریداران مفلس را بهل
گل مخر گل رامخور گل رامجوی
دل بخر تا دائماً باشی جوان

دست در دیوانگی باید زدن
زهر نوش و آب حیوان را بریز
سود و سرمایه بمفلس وام ده
بگذر از ناموس و رسوا باش فاش
بعد از این دیوانه سازم خویش را

زاین سپس جویم جنون امغرسی^۱

کز نفور مستمع دارد فغان
همچو طالب علم دنیای دنی است
نی که تا یابد از این عالم خلاص
چون که نورش را ندازد در گشت سرد
هم در آن ظلمات جهدی مینمود
برهد از موشی و چون مرغان پرد
نا امید از رفتن راه سماک
عاشق روی خریداران بود
چون خریدارش نباشد مردورفت
میکشد بالا که الله اشتری
خونبهای خود خورم کسب حلال
چه خریداری کند یک مشت گل
زانکه گل خوار است دایم زرد روی
از تجلی چهره ات چون ارغوان

ناشوی شادان و خندان همچو گل
این سخن را روی با صاحب دل است^۱

طالب دل باش تا باشی چو مُل
دل نباشد آنکه مطلوبش گل است

چون بیايد مشتری خوش برفروخت
دائماً بازار او با رونق است
مشتری بیحد که الله اشتری
محرم درسش نه دیو و نه پری^۲

علم تقلیدی بود بهر فروخت
مشتری علم تحقیقی حق است
لب بیسته مست در بیع و شری
درس آدم را فرشته مشتری

دیگراز موارد طعن صوفی بر اهل علم در مورد علمای بی عمل است که مانند
طبیعی که خود مبتلی بدرد باشد و بسایرین دستور علاج بدهد آنها هم در حالیکه در
محراب و منبر جلوه میکنند و خلق را بر توبه از معاصی تحریض مینمایند خود از
علمی که حامل آنند بهره بر نمیگیرند و مصداق ابیات ذیلند :

گرم کن خود را و از خود دار شرم
نوبت تو گشت از چه تن زدی
دورست این دم چه شدهای تو
نوبت تو شد بجنبان ریش را
درد مهمان تو شد چون تن زدی
در غم خود چون زنائی وای وای
بانگ بر زن چه گرفت آواز تو
زان نسیم خود بغلطاقی بیوش
دست بیرون آرو گوش خود بکش

ای دلی که جمله را کردی تو گرم
ای زبان که جمله را ناصح بدی
ای خرد کو پند شکر خای تو
ای ز دلها برده صد تشویش را
چون بدرد دیگران درمان بدی
وقت پند دیگرانی های های
بانگ بر لشکر زدن بد ساز تو
آنچه پنجه سال بافیدی بهوش
از نوایت بانگ یاران بود خوش

۱- دفتر دوم مثنوی چاپ علاءالدوله صفحه ۱۵۸ .

۲- دفتر سوم مثنوی چاپ علاءالدوله صفحه ۱۷۸ .

پاودست وریش و سبلیت کم مکن^۱

سر بدی پیوسته خود را دم مکن

چون ندارد دل ندارد سود خود
بازوی شیر خدا هستت بیار
کولب و دندان عیسی ای وقیح
کوبکی ملاح کشتی همچو نوح
کو بت تن را فدا کردن بنار
تیغ چوبین را بدو کن ذوالفقار
از عمل آن نعمت صانع شود
از همه ارزان تری تو زیر زیر
در هوا تو پشه را رک میزنی
ریش و سبلیت موجب خنده بود^۲

چون که مردی نیست خنجرها چه سود
از علی میراث داری ذوالفقار
گر فسونی یاد داری از مسیح
کشتی سازی ز توزیع و فتوح
بت شکستی گیرم ابراهیم وار
گردلیلت هست اندر فعل آر
آن دلیلی کو ترا مانع شود
خائفان راه را کردی دلیر
بر همه درس تو کل می کنی
چون ز نامردی دل آکنده بود

و همچنین بعقیده صوفی سر همه علم ها خود شناسی است و اگر کسی همه چیزها را خوب بداند ولی خود را نداند و بمعرفت خویش واقف نباشد جاهل است و کسی که هیچ چیز نداند ولی خود را بشناسد برادر رجحان دارد زیرا بعقیده صوفی راه خدا شناسی خود شناسی است و همانطور که سقراط بحث و تحقیق در خود انسان را اساس و محور فلسفه قرار داد و معتقد بود که باید همه جهد طالب صرف فهم قوانین باطنی انسان و قوه فکر و اراده او شود صوفیه هم میگویند «من عرف نفسه فقد عرف ربه» یعنی شناخت خود راهی است که مؤدی بشناخت خدا میشود.

مولانا جلال الدین رومی در رساله «فیه مافیه» میگوید: «که سید برهان

الدین محقق سخنی میفرمود یکی گفت مدح تو از فلان کس شنیدم گفت تا ببینم که

۱- مثنوی مولانا جلال الدین رومی جلد ششم چاپ علاءالدوله صفحه ۶۴۴.

۲- مثنوی جلد پنجم چاپ علاءالدوله صفحه ۴۹۹.

آن فلان چه کسی است او را آن مرتبه است که مرا بشناسد و مدح من کند اگر او مرا
 بسخن شناخته است پس مرا نشناخته باشد چه سخن و حرف و صوت و لب و دهان نماید
 این همه عرض است و اگر بفعل شناخته باشد همچنین و اگر بذات شناخته آنکه
 دائم که او مدح من تواند کردن و آن مدح از آن من باشد و الا خطا است آن همچنین
 باشد که پادشاهی پسری را بر مل آموختن داد بسیار سعی کرد تا نیکو بداندست پس
 پادشاه روزی انگشتی در دست گرفت و گفت ای پسر بگو تا چه دارم در دست گفت
 کرد است و کانی است و سوراخی در میان دارد گفت نشانها راست دادی حکم کن
 که چنین چیز چه باشد بعد از فکر بسیار گفت که آسپاسنگی باشد گفت آخر چندین
 نشانه‌های دقیق که عقول در آن حیران میشوند دادی از قوت تحصیل و دانش این قدر
 عقل نداشتی که آسیا در مشت نگنجد و در دست نتوان گرفت همچنین علمای زمان در
 علم موی میشکافند و چیزهایی که بایشان تعلق ندارند میگویند و نیکو میدانند و آنچه
 مهم است و بایشان نزدیکتر از همه است و آن خودی و است نمیدانند یعنی خود را
 نمی‌شناسند که پا کند یا ناپاک که من عرف نفسه فقد عرف ربه همه چیزها را بحال و
 حرمت حکم میکنند که این جایز است و آن ناجایز و این حلال است و آن حرام
 خود را ندانند که چیستند» (فیه مافیه چاپ شیراز صفحه ۱۷-۱۸) .

و نیز در مثنوی میفرماید :

صد هزاران فضل داند از علوم	جان خود را می‌داند آن ظلوم
داند او خاصیت هر جوهری	در بیان جوهر خود چون خری
که همی دائم یجوز و لایجوز	خود ندانی تو یجوزی یا عجوز
این روا و آن ناروا دانی و لیک	خود روا یا ناروائی بین تو نیک
قیمت هر کاله میدانی که چیست	قیمت خود را ندانی ز احمقی است
سعدیها و نحسها دانسته	نمگری سعدی تو یا ناشسته
جان جمله علمها این است این	که بدانی من کیم در یوم دین

آن اصول دین بدانستی ولیک
از اصولیت اصول خویش به

بشکراندر اصل خود کوهست نیک
که بدائی اصل خود ای مرد مه
(دفتر سوم چاپ علاءالدوله صفحه ۲۶۱)

و در جای دیگر میگوید :

در کشاد عقدها گشتی تو پیر
عقدۀ کان بر گلوئی ماست سخت
گر بدائی که شقیّی یا سعید
حل این اشکال کن گر زادمی
حد اعیان و عرض دانسته گیر
عمر در محمول و در موضوع رفت
هر دلیلی بی نتیجه و بی اثر
جز بمصنوعی ندیدی صناعی
میفزاید در وسایط فلسفی
این گریزد از دلیل و از حجیب
گردخان او را دلیل آتش است

عقدۀ چند دگر بگشاده گیر
که ندائی که خسی یا نیک بخت
آن بود بهتر زهر فکر عقید
خرج این دم کن اگر صاحب دمی
حدّ خود را دان کز آن نبود گزیر
بی بصیرت عمر در مسموع رفت
باطل آمد در نتیجه خود نگر
بر قیاس اقترانی قانعی
از دلایل باز بر عکسش صفی
از پی مدلول سر برده بجیب
بی دخان مارا در این آتش خوش است

(دفتر پنجم چاپ علاءالدوله صفحه ۴۴۳)

صوفی صفای قلب را از علمی که با حرف شروع و بحرف خاتمه بیابد بهتر
میداند و سادگی دل را بر نقوش رنگارنگ علوم رسمی و غبار افکار متشتت ترجیح
میدهد زیرا چنانکه گفتیم صوفی ناظر به نتیجه است بواسطه و سبب اهمیتی نمیدهد
جلال الدین رومی میگوید :

این سبب ها بر نظرها پرده ها است
که نه هر دیدار صنعتش را سزا است

دیده باید سبب سوراخ کن تا حجب را بر کند از بین و بن
تا مسبب بیند اندر لامکان هرزه بیند جهد و اسباب دکان
از مسبب میرسد هر خیر و شر نیست اسباب و وسایط را اثر

اگر علم یکی از وسائط تقرب بمنظور روحانی او باشد از آن استمداد میجوید
و اگر برخلاف او را از طریق باز دارد چهل را بر چنین دانائی شومی ترجیح میدهد
و بآن پشت پا زده میگوید^۱:

گر تو خواهی کت شقاوت کم شود جهد کن تا از تو حکمت کم شود
حکمتی کز طبع زاید و از خیال حکمتی بی فیض نور ذوالجلال
حکمت دنیا فزاید ظن و شک حکمت دینی برد فوق فلک
فکر آن باشد که بگشاید رهی راه آن باشد که پیش آید شهی

زیرا اصل صفا و روشنی و پاکیزگی دل است و علوم ذوقی و کشفی مخصوص
صاحب دلان است.

بسیاری از بزرگان صوفیه از جنبه علوم اکتسابی از عوام بوده و با کتاب و دفتر
سروکاری نداشته اند ولی با صفای قلب و شور و حرارت و ذوق دانشمندان بزرگی
را پیرو افکار و آراء خود ساخته اند.

شمس تبریزی که چنانکه از کتب تراجم احوال عرفا بر میآید از اهل علم نبوده^۲

۱- متنوی چاپ علاءالدوله صفحه ۱۷۶.

۲- جامی در نفحات الانس در شرح حال شمس الدین تبریزی میگوید که او و فخرالدین عراقی
هر دو از تربیت یافتگان بابا کمال جندی بوده اند و در هر فتحی و کشفی که شیخ فخرالدین عراقی
را روی مینمود آن را در لباس نظم و نشر اظهار همی کرد و بنظر بابا کمال جندی میرسانید و
شیخ شمس الدین از آن هیچ چیز اظهار نمیکرد روزی بابا کمال ویرا گفت فرزند شمس الدین از
آن اسرار و حقایق که فرزند فخرالدین عراقی ظاهر میکند بر تو هیچ لایح نمیشود گفت بیش از آن
مشاهده میافند اما بواسطه آنکه وی بعضی از علوم مصطلحات و ردیده میتواند که آنها را در لباس

و در روش و گفتار بسیار خشن و تلخ بوده و از این جهات و جهات دیگر از قبیل فقر و شور و حرارت و صراحت لهجه و لحن تند و زنده در تحقیر علوم صوری و شیون ظاهری و مخالفت با عادات و رسوم اهل ظاهر و اطمینان بقوت نفس و قوت جاذبه خویش و مرکب غیر طبیعی و امثال آن سقراط را بیاد می آورد و بزرگت صفات مذکوره داهییه بزرگی چون جلال الدین رومی را پیرو شیفته بلکه اسیر دلباخته خود ساخته بود^۱ چندانکه جلال الدین رومی او را مظهر تام و کامل خدا می شمرد و بمقام پرستش با و ارادت می ورزید^۲

نیکو جلوه دهد و مرا آن قوت نیست بایا کمال فرمود که حق سبحانه و تعالی ترا مصاحبی روزی کند که معارف و حقائق اولین و آخرین را بنام تو اظهار کند و بنایع حکم از دل او بر زبان جاری شود و لباس حرف و صوت در آید طراز آن لباس نام تو باشد « (نفحات الانس چاپ هندوستان صفحه ۴۱) .

۱- جامی در نفحات الانس در ذکر شمس الدین تبریزی میگوید : شمس الدین محمد بن علی بن ملک داود التبریزی رحمه الله تعالی خدمت مولوی در القاب وی چنین نوشته است المولی الاعز الداعی الی الخیر خلاصه الارواح سر المشکوة والزجاجة والمصباح شمس الحق والدین نور الله فی الاولین والآخرین .

۲- دیوان مولانا جلال الدین رومی معروف به « کلیات شمس تبریز » که مرکب از چندین هزار بیت است معلوم بهدح و ستایش شمس تبریزی است که ما برای نمونه یکی از غزلیات مولانا را در این جا نقل میکنیم :

فاش بگفتم این سخن شمس من و خدای من
شکر ترا ستاده ام شمس من و خدای من
تا تو مرا نظر کنی شمس من و خدای من
شرط ادب چنین بود شمس من و خدای من
کز تو نشان دهد مرا شمس من و خدای من
وقت سخا و بخشش شمس من و خدای من
زنده جاودان توئی شمس من و خدای من
صور بدم که میرسد شمس من و خدای من
تخت بنه که میرسد شمس من و خدای من
بقیه باورقی در صفحه ۵۲۹

پیر من و مرید من درد من و دوی من
از تو بحق رسیده ام ای حق حق گزار من
مات شوم ز عشق تو ز آنکه شه دو عالمی
محو شوم به پیش تو تا که اثر نماندم
شهر جبرئیل را طاقت آن کجا بود
حاتم طی کجا که تا بوسه دهد رکاب را
عیسی مرده زنده کرد دید فنای خویشتن
ابر بیا و آب زن مشرق و مغرب جهان
حور قصور را بگورخت برون بر از بهشت

شیخ صلاح الدین زر کوب قونوی که از اجله اصحاب مولانا جلال الدین رومی بوده و از طرف او مقام شیخی و پیشوائی داشته و خلیفه مولانا بوده مردی امی و عامی و یکی از پیشه وران ساده بوده است حتی مطابق موازین لغت درست و صحیح سخن

کعبه من کنست من دوزخ من بهشت من	مونس روزگار من شمس من و خدای من
برق اگر هزار سال چرخ زند بشرق و غرب	از تو نشان کی آورد شمس من و خدای من
نمره هوی های من از در روم تا به بلخ	اصل کجا خطا کند شمس من و خدای من

از در مصر تا بچین گفته و های و هوی من
گفته شمس دین بخوان شمس من و خدای من

(کلیات شمس تبریز چاپ هند صفحه ۶۲۳)

و نیز در مواضع مختلف از مجلدات مثنوی با تجلیل و تکریم فوق العاده شمس تبریزی را یاد میکند که بعضی از آن ابیات در اینجا نقل میشود :

آفتاب آمد دلیل آفتاب	گر دایلت باید از وی رو متاب
از وی ار سایه نشانی میدهد	شمس هر دم نور جانی میدهد
سایه خواب آرد ترا همچون سحر	چون بر آید شمس انشق القمر
خود غریبی در جهان چون شمس نیست	شمس جان باقی است کورا امس نیست
شمس در خارج اگر چه هست فرد	مثل او هم میتوان تصویر کرد
لیک آن شمس که شد مستش اثر	نبودش در ذهن و در خارج نظیر
در تصور ذات او را کنج کو	تا در آید در تصور مثل او

شمس تبریزی که نور مطلق است	آفتاب است و زانوار حق است
----------------------------	---------------------------

چون حدیث روی شمس الدین رسید	شمس چارم آسمان سر در کشید
-----------------------------	---------------------------

مشرق خورشید برج قبر کون	آفتاب ما ز مشرق ها برون
مشرق او نسبت ذرات او	نی بر آمد نی فرو شد ذات او

باز کرد شمس میگردم عجب	هم ز فر- شمس باشد این سبب
------------------------	---------------------------

شمس باشد بر سبب ها مطلع	هم از او چهل سبب ها منقطع
-------------------------	---------------------------

نمیرانده است^۱ با این حال دانشمند جلیل‌القدر کم نظیری چون مولانا نسبت باو به حد عشق و دل‌باختگی علاقه‌مند بوده و اشاره باو می‌فرماید :

جز صلاح‌الدین صلاح‌الدین و بس	نیست در آخر زمان فریاد رس
دم فرو کش تا نداند هیچ‌کس	گر ز سر ^۲ سر ^۳ او دانسته‌ای
جانها بر آب او خاشاک و خس	سینه عاشق یکی آبی است خوش
کاندر آئینه اثر دارد نفس	چون ببینی روی او را دم مزین
نور گیرد عالمی از پیش و پس ^۴	از دل عاشق بر آید آفتاب
	و در موقع بیماری او فرموده :

چشم بد دور از توای تو دیده بینای ما	رنج تن دور از توای تو راحت جانهای ما
صحت جسم تو بادای قمر سیمای ما	صحت تو صحت جان و جهان است ای قمر
کم مبادا سایه لطف تو از بالای ما	عافیت بادا ثمت را ای تن تو جان صفت
کان چرا گاه دل است و سبزه صحرای ما	گلشن رخسار تو سرسبز بادا تا ابد
تا بود آن رنج تو چون عقل جان آرای ما ^۵	رنج تو بر جان ما بادا مبادا بر ثمت
	و در مرثیه او می‌فرماید :

دل میان خون نشسته عقل و جان بگریسته	ای ز هجرانت زمین و آسمان بگریسته
هم کسی باید که داند بر کسان بگریسته	شه صلاح‌الدین بر رفتی ای همای گرم رو
از کمان جستی چو تیری و آن کمان بگریسته ^۶	بر صلاح‌الدین چه داند هر کسی بگریستن

۱- در مناقب العارفین ذکر شده: «اغلب طاعنان و طاغیان شیخ را عامی و نادان میخواندند و نیز افلاکی روایت میکند: «روزی مولانا [یعنی جلال‌الدین رومی] فرمود آن «قلف» را بیاورید و در وقتی دیگر فرموده بود که فلانی «مفلا» شده است بوالفضولی گفته باشد که «قفل» بایستی گفتن و درست آن است که «مبتلا» گویند فرمود که آن چنان است که گفتی اما جهت رعایت خاطر عزیز می‌چنان گفتم که روزی صلاح‌الدین «مفلا» گفته بود و «قلف» فرموده و راست آن است که او گفته چه اغلب اسماء و لغات موضوعات مردم است در هر زمانی از مبدأ قطرت» (نقل از رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدین رومی تألیف فاضل دانشمند آقای بدیع الزمان فروزان فراستاد دانشگاه طهران).

۲- نقل از رساله مذکوره صفحه ۸۰ که از روی نسخه مناقب افلاکی نقل کرده‌اند.

۳- رجوع شود بر رساله مذکوره صفحه ۱۰۹-۱۱۰.

۴- کلیات شمس تبریز چاپ هندوستان صفحه ۷۵۶.

تالیفات صوفیه

با وجود همه اینها چنانکه ابوسعید ابوالخیر در حالیکه کتابهای خود را در زیر خاک میکرد روی بکتابها کرده گفت: «نعم الدلیل انت والاشتغال بالدلیل بعد الوصول محال» صوفی اشتغال بعلوم رسمی و کسبی را تا پیش از وصول بمطلوب مفید میداند و چنانکه از تراجم احوال و همچنین از آثار نظم و نثر بزبان عربی و فارسی بعضی از بزرگان صوفیه برمیآید بیشتر عرفای معروف در علوم ظاهر احاطه کامل داشته‌اند و بعضی از آنها تالیفات مهم و آثار بسیار گرانها بیادگار گذاشته‌اند باین معنی که با آنکه در اول امر از اشتغال بعلم و کتاب و درس و بحث احتراز میجسته و از تألیف و تصنیف روگردان بوده‌اند بالاخره بر اثر احتیاج و ظهور علل و عواملی که در صفحات گذشته این کتاب بآن اشاره شد زیر بار تألیف و تصنیف و تعلیم و تعلم رفته‌اند و از زمانهای بسیار قدیم یعنی از اوایل قرن سوم دست باین کار زده‌اند و همان مقدار از آثار نظم و نثر آنها که از دستبرد روزگار محفوظ مانده و بما رسیده در تاریخ ادب ایران حائز کمال اهمیت است.

اینک بنحو اختصار بعضی از آثار و مؤلفات نثری و نظمی صوفیه را در این جا نام میبریم.

ابن الندیم متوفی در سنه سیصد و هشتاد و پنج که در سال سیصد و هفتاد و هفت کتاب «الفهرست» را تألیف کرده در فن پنجم از مقاله پنجم^۱ این کتاب عده‌ئی از صوفیه را نام میبرد که دارای تألیف و تصنیف بوده‌اند و ما نام آنها و نام کتب آنها را از «الفهرست» نقل می‌کنیم:

یحیی بن معاذ رازی مصنف «کتاب المریدین»^۲.

۱- «الفن الخامس من المقالة الخامسة فی اخبار السیاح والزهاد والعباد والمتصوفة المتکلمین علی الخطرات والوساوس» (الفهرست چاپ مصر صفحه ۲۶۰).

۲- شاه بن شجاع کرمانی متوفی قبل از سنه سیصد کتابی رد بر یحیی معاذ رازی نوشته و عقیده او را راجع بفضل غنا بر فقر رد کرده است (نجات الانس صفحه ۸۷ چاپ هندوستان).

ابو حفص (عمر بن محمد بن عبدالحکم) مصنف کتاب «قیام اللیل والتهجد»
بشر بن حارث مصنف «کتاب الزهد».

حارث ابن اسد محاسبی بغدادی مصنف کتاب «التفکر والاعتبار» و کتب بسیار
دیگر در زهد و اصول دین است و رد بر معتزله.

ابو السری منصور بن عمار که نام کتاب بمؤلفات خود نداده بلکه آنها را «بحال»
نامیده است^۱

ابو جعفر محمد بن حسین برجلانی مصنف کتاب الصحبة و کتاب المتیمین
و کتاب الجود والکرم و کتاب الهمة و کتاب الصبر و کتاب الطاعة.

عتبة الغلام مصنف رساله فی در زهد.

ابن ابی الدنيا (عبدالله بن محمد بن عبید) که در سنه دو یست و هشتاد و یک از دنیا
رفته است ابن النديم سی و سه کتاب^۲ از او نام میبرد از قبیل «کتاب مکاید الشیطان»
و «کتاب الاخلاص و النية» و «کتاب مکارم الاخلاق» و «کتاب التقوی» و
«کتاب زهد مالک بن دینار».

ابن الجنید مصنف کتاب المحبة و کتاب الخوف و کتاب الورع و کتاب الرهبان
ابو الحسن علی بن محمد بن احمد مصری که اصلاً از مردم سرمن رأی بوده و در
آنجا متولد شده و بمصر منتقل شده بعد ببغداد آمده است و در سنه سیصد و سی و هشت
وفات یافته است مصنف کتابی بوده بنام «کتاب الکبیر» که محتوی برچهل کتاب
بوده از قبیل «کتاب المراقبة» و «کتاب الخوف» و کتاب «فضل الفقر علی الغنی»^۳
عبدالله بن احمد بن محمد معروف به غلام خلیل مصنف کتاب الدعاء و کتاب
الانقطاع الی الله و کتاب الصلاة و کتاب المواعظ.

عبدالله بن سهل تستری مصنف کتاب دقائق المحبین و کتاب مواعظ العارفين
و کتاب جوابات اهل الیقین.

ابو حمزه صوفی مصنف کتاب المتیمین من السیاح والعباد والمتصوفین .

ابوالحسن احمد بن محمد دینوری که کتبی بنام « کتاب الابدال » و « کتاب مواطن العباد » از ابو حمزه صوفی روایت کرده است .

محمد بن یحیی که شخصی بنام ابوعلی محمد بن معن بن هشام القاری کتابی بنام « کتاب التوکل » از او روایت کرده است .

جنید مصنف کتاب امثال القرآن و کتاب رسائل .

حسین بن منصور حلاج مصنف چهل و شش کتاب که نام آنها را ابن الندیم ضبط کرده از قبیل کتاب طاسین الازل و کتاب علم البقاء و الفناء و کتاب الیقین و کتاب التوحید^۲ .

۱- رجوع شود به الفهرست صفحه ۲۶۹-۲۷۲ .

۲- ابن الجوزی نیز از یک عده از مصنفین صوفی و کتب آنها در تلخیص ابلیس صحبت میکند از قبیل حارث محاسبی و ابو عبد الرحمن سلمی و ابو نصر سراج و ابوطالب مکی و ابونعیم اصفهانی و عبد الکرم بن هوازن قشیری و محمد بن طاهر مقدسی و ابو حامد غزالی و ابوسعید احمد بن عیسی الغراز و حسین بن منصور حلاج (رجوع شود به تلخیص ابلیس چاپ مصر صفحه ۱۷۴-۱۸۴) .

صاحب کتاب کشف المحجوب ابوالحسن علی بن عثمان بن ابی علی الجلابی الهجویری الغزنوی متوفی در حدود چهارصد و هفتاد از یک عده کتب و مؤلفات صوفیان در کتاب کشف المحجوب صحبت کرده که ذیلا نام آن مؤلفات و صاحبان آنها را مطابق فهرستی که والنسین ژوکوفسکی طابع کشف المحجوب ترتیب داده و ضمیمه کتاب ساخته است نقل میکنیم .

اسرار الخرق والعلونات لعلی بن عثمان الجلابی	کتاب سلمی
بیان آداب المریدین لمحمد بن علی الترمذی	کتاب فتا و بقا لعلی بن عثمان الجلابی
تاریخ اهل صفة لابی عبد الرحمن محمد بن حسین السلمی	کتاب قشیری
تصانیف ابو جعفر محمد بن المصباح الصيدلانی	کتاب محبت لعمر بن عثمان المکی
تصحیح الاراده لجنید بغدادی	کتاب النهج لمحمد بن علی الترمذی
تفسیر لمحمد بن علی الترمذی	لمع لابی نصر السراج

بقیه پاورقی در صفحه ۵۳۴

آثار صوفیه یعنی کتب منشور آنها را میتوان بدو دوره منقسم ساخت یکی دوره تألیفات ساده و دیگری دوره تصنیفات علمی .

در دوره اول یعنی دوره تألیفات ساده که قسمت معظم آثار صوفیه عبارت از آن است تألیفات صوفیه حکم رساله‌های عملی را داشته و عبارت بوده است از تعالیم مشایخ بمریدان در آداب سلوک که یا شیخ شخصاً دستور سلوک مرید را مینوشته و یا در حلقات صوفیه تقریر میکرده و مریدان خود مینوشته‌اند . این رسائل که اصولاً برای ارشاد مبتدیان نوشته میشده مشحون بوده است بآیات قرآن و احادیث و اخبار با تفاسیر صوفیانه و توضیحاتی که برای تربیت صوفی و سیر و سلوک اولازم شمرده میشده و باضافه از آن راه مرید بر صحت طریقه تصوف اطمینان قلبی و یقین حاصل میکرده است .

در این دوره هنوز مباحث فلسفی در تصوف نفوذ نیافته و افکار و آراء حکما مخصوصاً حکمت نوافلاطونی و اشراق شیوع نام نداشته است و محتویات کتب و رسائل صوفیه

کتاب تاریخ المشایخ لمحمد بن علی الترمذی

کتاب در شرح کلام حسین بن منصور حلاج

لعلی بن عثمان الجلابی

کتاب رغائب لابی عبدالله العارث بن

احمد المحاسبی

مرآة الحکما لشاه بن شجاع الکرمانی

منهاج الدین لعلی بن عثمان الجلابی

نحو القلوب لعلی بن عثمان الجلابی

نوادر الاصول لمحمد بن علی الترمذی

حکایات عراقیان

ختم الولاية لمحمد بن علی الترمذی

رسائل لابی العباس سیاری

الرعاية بحقوق الله تعالى لعلی بن عثمان الجلابی

الرعاية بحقوق الله لاخذ بن خضرویه

غلط الواجدین لابی محمد رویم بن احمد

کتاب اندر اباحت سماع تألیف یکی از ائمه

اهل حدیث

کتاب اندر مرقعه لابی معمر اصفهانی

کتاب البیان لاهل العیان لعلی بن عثمان الجلابی

شیخ عطار در مقدمه تذکرة الاولیا نام سه کتاب را میبرد و عین عبارت او این است: « واگر طالبی شرح کلمات این قوم مشبع طلب کند و در کتاب « شرح القلب » و کتاب « کشف الاسرار » و کتاب « معرفة النفس والرب » زبردیر آید و بدان معانی محیط شود هر که این سه کتاب را معلوم کرد گمان ما آن است که هیچ سخن این طایفه الا ماشاء الله بروی پوشیده نماند » .

بطور کلی در اطراف مسائل عملی و معاملات و امور اکتسابی و مجاهدات از قبیل زهد و ریاضت و ثوبه و صبر و مکارم اخلاق و صدق و اخلاص و امثال آنها دور میزنند و مدار بحث مقامات و احوال و کرامات و خوارق عادات منسوب باولیا و مشایخ است و منظور آن است که مرید رفتار آنها را سرمشق و راهبر سیر روحانی خود قرار دهد و همچنین حکم و امثال ویند و اندرزهای منسوب به رفای مشهور در آن کتب نقل میشده و آیات و احادیثی برای تأیید آن گفته‌ها ایراد میشده است.

چیزی که در آن کتب بنظر فقها و متشرعین مستحدث و بدعت میآید صحیحیت از خطرات و وساوس^۱ است که ممکن است ما به الامتیاز کتب صوفیه شمرده شود. خلاصه عقیده صوفیه در موضوع «خطرات» و وساوس^۲ این است که گفته‌اند قلب انسان در حکم آینه‌ئی است که دائماً صور مختلف در آن پیدا میشود بطوریکه هیچگاه از این صور خالی نیست و در هر لحظه صورت تازه‌ئی در آن جلوه گر میشود بنا بر این قلب دائماً متغیر است یعنی لاینقطع تحت تأثیر مؤثرات گوناگون است. از جمله این صور خواطر است^۳ یعنی چیزهائی که وقتی در قلب بوده و بعد بواسطه پیدا شدن چیزهای دیگر قلب از آن غافل مانده است.

۱- برای تفصیل رجوع شود بکتاب احیاء العلوم غزالی ج ۳ صفحه ۲۳-۲۴ چاپ مصر.

۲- هجویری در کشف المحجوب در تعریف خطرات میگوید: «الخطرات آنچه بر دل افتد از احکام طریقت» (کشف المحجوب چاپ ژوکوفسکی صفحه ۵۰۰).

۳- هجویری در کشف المحجوب در تعریف خواطر میگوید: «الخواطر بغاظر حصول معنی خواهند اندر دل با سرعت زوال آن بغاظری دیگر و قدرت صاحب خاطر بر دفع کردن آن از دل و اهل خاطر متابع خاطر اول باشند اندر امور که آن از حق باشد به بنده بی‌غلت و گویند خیرالنساج را خاطری پدیدار آمد که جنید بر دروی است آن خاطر از خود دفع کرد خاطری دیگر بمدد آن آمد هم بدفع آن مشغول شد سدیکر خاطر بیرون آمده جنید را دید بر در ایستاده گفت با خیر اگر خاطر اول را متابع بودی و اگر سنت مشایخ را بجای آوردی مرا چندین بر در نیایستی ایستاد و مشایخ گفته‌اند که اگر آن خاطر بود که خیر را اشراف افتاد از آن جنید چه بود گفته‌اند که جنید بیرخیر بود و لامحاله بیربر کل احوال مرید مشرف باشد» (کشف المحجوب چاپ ژوکوفسکی صفحه ۵۰۲).

خواطر محرک اراده است و اراده سبب بروز افعال پس مبدأ افعال خواطر است. این خواطر که محرک رغبت و عزم و نیت و صدور افعال است بر دو قسم است یا انسان را بخیر و صلاح میخواند و یا بشر و فساد.

خواطر خوب و پسندیده که بخیر میخواند «الهام» نامیده میشود و خواطر بد و مذموم که بشر میخواند «وسواس» نامیده میشود.

از آنجا که این خواطر حادث است محتاج باین است که محدث و مسببی داشته باشد آنچه سبب خواطر پسندیده است «ملک» و آنچه سبب خواطر مذموم است «شیطان» نامیده میشود.

آنچه که قلب را مہیای قبول الهام خیر میکند «توفیق» و آنچه قلب را مہیای قبول وسواس شیطان میکند «اغوا» و «خذلان» نامیده میشود.

پیدا شدن این قسم مباحث بمذاق اهل ظاهر خوش نمیآید و نتیجه آن شد که يك عدد از فقهای خشاک از قبیل ابن الجوزی حنبلی پیرو ظاهر نصوص که چنانکه سابقاً در مبحث عشق و محبت گفتیم حتی در بکار بردن لغات هم پیرو نصوص قدما است بر ضد صوفیه قیام نموده آراء و اقوال آنها را در مبحث خطرات و وسوس و مباحث شبیه بآن بدعت و خلاف شرع شمردند.^۱

از کتب این دوره که عموماً بزبان عربی بوده چیز مهمی باقی نمانده بلکه غالب آن کتب و رسائل که در کتاب الفهرست نام برده شده از میان رفته است مگر آن مقدار که صوفیان قرنهای بعد که دسترسی بآنها داشته در کتب خود ذکر کرده اند.

۱- ابن الجوزی در کتاب تلخیص ابلیس در ذکر مصائب صوفیه میگوید که در بین صوفیه اشخاصی پیدا شدند که در جوع و فقر و وسوس و خطرات سخن راندند و بعضی از آنها از قبیل حارث محاسبی در این مواضع کتبی تصنیف کردند و معظم این تصانیف مستند باصلی نیست چنانکه چون از احمد بن حنبل از وسوس و خطرات پرسیدند گفت «صحابه و تابعین چیزی در این موضوع نگفته اند» (تلخیص ابلیس چاپ مصر صفحه ۱۷۴ - ۱۸۰).

دوره دوم دوره تصنیفات علمی صوفیه است یعنی دوره که فلسفه و حکمت نهج گرفته بوده و علوم رواج یافته بوده است و در مباحث دینی نفوذ پیدا کرده و بکوشش عده‌ئی از حکما و علما بین دین اسلام و حکمت و فلسفه توفیق حاصل شده بوده است.

در این دوره همانطور که حکمت و فلسفه در اصول دین اسلامی «علم کلام» را بوجود آورده و در فروغ دین قیاس و رأی بکار برده شده است تصوف هم تحت تأثیر حکمت الهی بصورت علم در آمده یعنی با اصول و مبانی فلسفی متکی شده و یک نوع تصوف مدرسه‌ئی بوجود آمده در ردیف سایر علوم در آمده است.

پیشوای معروف این دوره شیخ محیی الدین ابن العربی است و بعد از او شاگردانش مخصوصاً صدر الدین قونیوی که مطالب فلسفه الهی و مباحث عقیده وحدت وجود را مورد بحث دقیق قرار داده‌اند.

اینک عده‌ئی از کتب معروف و مشهور صوفیه را که تا قرن هشتم تصنیف شده و برای ما باقی مانده و غالب آنها بطبع رسیده است در اینجا بطور اجمال وصف میکنیم.

۱- مؤلفات حارث محاسبی که بعضی از آنها باقی مانده است و اخیراً کتب معروف او موسوم به «کتاب الرعایة لحقوق الله» باهتمام مارگارت اسمیت در جزء کتب اوقاف گیب (دوره جدید شماره ۱۵) در سده یک هزار و نهصد و چهل میلادی بطبع رسیده است.

۲- «کتاب اللمع فی التصوف» تألیف ابونصر عبداللّه بن علی سرّاج طوسی متوفی در سال سیصد و هفتاد و هشت که یکی از قدیمترین و معتبرترین کتب مؤلفین قدیم صوفیه است و مشتمل بر مقدماتی است برای بیان تصوف و شناساندن عارفان و اهمیت مقام صوفیه و عرفا و بحث در احوال و مقامات سالک طریقت و اقامه ادله از قرآن و احادیث برای اثبات صحت مقالات صوفیه و مقامات عارفین و مناقب مشایخ قوم و شرح

۱- رجوع شود بمقاله لوی ماسینیون مستشرق فرانسوی در دائرة المعارف اسلامی راجع

بحارث محاسبی.

آداب متصوفه و اثبات آیات و کرامات و خوارق عادات اولیا و توضیح الفاظ و اصطلاحات مشکله و تفسیر و توجیه شطحات صوفیه و امثال آن و نیز تقریباً نام دو بیست نفر صوفی در این کتاب وارد شده که متضمن فوائد تاریخی است راجع بصوفیان قرون اول اسلام یعنی صوفیان مقدم بر واسطه قرن چهارم هجری که نام بسیاری از آنها در تراجم احوال عرفا ضبط نشده و یا با جمال اشاره بآنها شده است^۱.

۳- کتاب «التعرف لمذهب المتصوف» تألیف ابوبکر محمد بن ابراهیم بخاری الکلابادی متوفی در سنه سیصد و هشتاد (یا سیصد و نود) که بگفته حاجی خلیفه در کشف الظنون مشایخ صوفیه درباره آن کتاب گفته اند: «لولا التعرف لما عرف المتصوف»^۲ :
 ۴- کتاب «قوت القلوب فی معامله المحبوب» تألیف ابوطالب محمد بن علی بن عطیة الحارثی المکی متوفی در سال سیصد و هشتاد و شش که بگفته جامی در نفحات الانس «قالوا لم یصنف فی الاسلام مثله فی دقائق الطريق» این کتاب در دو مجلد در سنه یک هزار و سیصد و ده هجری قمری در مصر بطبع رسیده است.

۵- طبقات الصوفیه تألیف ابو عبد الرحمن محمد بن الحسین السلمی النیشابوری متوفی در سال چهارصد و دوازده که ابن الجوزی در کتاب تلخیص ابلیس بعد از حارث محاسبی او را از قدیمترین مؤلفین صوفیه شمرده است. کتاب طبقات الصوفیه سلمی را خواجه عبدالله انصاری هروی در مجالس و غز املا میکرده و بعضی تراجم مشایخ دیگر بر آن افزوده است و چون بزبان هروی قدیم بوده جامی آنرا تلخیص و تهذیب کرده و تراجم دیگر بر آن افزوده و باین طریق کتاب «نفحات الانس» را ساخته است.

۶- کتاب حلیة الاولیا و طبقات الاصفیاء تألیف ابو نعیم احمد بن عبدالله اصفهانی متوفی در سنه چهارصد و سی که بزبان عربی تألیف شده و در سال چهارصد و بیست و دو

۱- این کتاب در سنه یک هزار و نهصد و چهارده میلادی در لندن بنفقه اوفاف کیب بتصحیح و اهتمام مستشرق انگلیزی ربنوالداین نیکلسن بافهارس رجال و نساء و اماکن و قبائل و مقدمه مفصل بانگلیزی در دو بیست صفحه بطبع رسیده است.

تألیف آن باتمام رسیده است و از سنه یک هزار و سیصد و پنجاه و یک تا سنه یک هزار و سیصد و پنجاه و هفت هجری قمری در مصر بطبع رسیده است و مشتمل است بر شرح احوال مفصل و مبسوط شصت و هشتاد و نه نفر از زهاد و عباد و نساك و صوفیه از صدر اسلام تا اواخر قرن چهارم بملاوه سخنان و مواعظ و حکم و آداب و قصص و حکایاتی که بهر يك از آنها متسوب است و احادیث و اخباری که عده کثیری از ایشان روایت کرده اند کتاب حلیه الاولیاء مفصل ترین کتابی است که در تراجم احوال صوفیه تا کنون تألیف شده است.

۷- رساله قشیریه تألیف ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن القشیری النیشابوری (متوفی در سنه چهارصد و شصت و پنج در نیشابور) که در سنه هزار و سیصد و چهل و شش هجری قمری در مصر بطبع رسیده است. این کتاب با آنکه رساله موجزی است یکی از جامع ترین مؤلفات صوفیه است و مشتمل است بر بیان عقائد صوفیه و شرح حال مختصر هشتاد و سه نفر از مشایخ معروف و تفسیر الفاظ مشکله شایع بین عرفا و بیان مقامات و احوال و آداب اهل سلوک و کرامات اولیاء و امثال آن.

۸- کشف المحجوب لاریاب القلوب تألیف ابوالحسن علی بن عثمان بن ابی علی الجلابی الهجویری الغزنوی متوفی در حدود چهارصد و هفتاد که در سنه هزار و سیصد و چهل و چهار هجری قمری مطابق سنه هزار و نهصد و بیست و شش میلادی در لندن گراد باهتمام ژو کوفسکی بانضمام هفت فهرست^۱ و مقدمه‌ئی بزبان روسی بطبع رسیده است.

کتاب «کشف المحجوب» تاجاییکه اطلاع داریم قدیمترین تألیف صوفیه است در زبان فارسی و یکی از جامعترین مؤلفات صوفیانه قرن پنجم است مشتمل بر بیان عقائد مهمه صوفیه و شرح حال مشایخ معروف از قرون اول اسلام تا زمان

۱- هفت فهرست عبارتند از: فهرست نامهای اشخاص و انساب و قبایل و فهرست نامهای جاها و فهرست ملل و نعل و فهرست کتب و فهرست شهرهای عربی و فهرست سور و آیات قرآن و فهرست احادیث و فهرست اقوال مشایخ.

مؤلف و فرق و مذاهب صوفیه و خصوصیات هر یکی از آن فرقه ها و آداب و مقامات و احوال و تعریف و توضیح الفاظ و عبارات مشکله و امثال آن .

۹- کتاب «طبقات الصوفية» تألیف ابواسمعیل عبدالله بن محمد انصاری هروی متوفی در سنه چهارصد و هشتاد و یک مأخوذ از طبقات الصوفیه سلمی نیشابوری که به هجته هروی قدیم تألیف نموده بوده و همین کتاب است که چنانکه سابق اشاره کردیم جامی آنرا بزبان فارسی معمولی در آورده و تراجم احوال صوفیه متأخر از عصر مؤلف مزبور را نیز بر آن افزوده و صفحات الانس مشهور را از آن ساخته است .

۱۰- کتاب «منازل السائرین» تألیف همان خواجه عبدالله انصاری سابق الذکر که کمال الدین عبدالرزاق کاشانی (متوفی در سنه هفتصد و سی یا هفتصد و سی و پنج) شرح مشهوری بر آن نوشته و متن آن مستقلاً و نیز با شرح کاشانی در مصر و ایران بطبع رسیده است .

۱۱- عدّهائی از مؤلفات حجة الاسلام ابو حامد محمد غزالی متوفی در سنه پانصد و پنج که معروفترین آنها کتاب احیاء علوم الدین است بهربی و کتاب کیمیای سعادت بفارسی که مکرّر بطبع رسیده است .

حجة الاسلام غزالی یکی از پر شور ترین و پر کار ترین مؤلفین اسلامی است هیچ کس با اندازه غزالی و مانند غزالی نتوانسته است بین تصوف و دین اسلام توفیق بدهد و بعرفان لباس مذهب بیوشاند و متاع وجد و حال را موضوع علم و قیل و قال قرار دهد. بطوریکه غزالی در رساله «المنقذ من الضلال» سیر و سلوک خود را در میان مذاهب و طریقه های عصر خود شرح میدهد چون هیچ طریقه او را اقتناع نکرد و انکار صرف هم نتوانست او را راضی نگاه دارد لاجرم برای آرامش خاطر بزهد و ترک دنیا و دخول در مسلک عرفان و تصوف متوسل گردید .

۱- برای اطلاع بر شرح حال و آثار و مؤلفات و افکار غزالی رجوع شود بکتاب نفیس «غزالی نامه» تألیف فاضل دانشمند آقای جلال منانی .

غزالی که از مطالعه فلسفه جز یأس و سرگردانی حاصلی بدست نیاورده بود وقتی که از فلسفه اعراض کرد و بتصوف پناه برد باشور و اهتمام بسیاری بر مخالفت فلسفه و تکفیر فلاسفه قیام کرد و تمام دانائی و محصول علم خود را صرف محکم ساختن اساس تصوف کرد یعنی با احاطه علمی و اطلاعی که داشت تمام مسائل تصوف را به تکیه گاههای دینی مستند ساخته و با قوت احتجاج و مهارتی که در استدلال داشت یعنی قوهئی که از سیر و سلوک علمی و مطالعه فلسفه بدست آورده بود بین دیانت و تصوف را جمع کرد و مبانی عرفان را استوار ساخت و در این کار مهارتی بخرج داد چندانکه ابن الجوزی با آنکه همه صوفیه را بجهل نسبت میدهند مراتب احاطه علمی و اطلاعات فقهی حجة الاسلام غزالی را منکر نمیشود بلکه زبان حال او این است که چگونه غزالی فقه و فهم خود را زیر پا گذاشته و از مقام خود تنزل کرده و وقت و دانش خود را صرف آراء صوفیه کرده است .

غزالی در همه نوشته های خود در موضوع تصوف روش تطبیق بین شرع و عرفان را رعایت کرده و در ابواب معاملات بیشتر سخن رانده و از ادواق و مواجید کمتر صحبت کرده است بطوریکه کتب او غالباً بکتاب فقه و فتوی و اخلاق دینی شبیه تر است تا بکتاب اهل حال و باین جهت خشکی و برودت علمی بر آن غالب است .

کتاب احیاء العلوم بچهار ربع منقسم میشود : عبادات و عادات و مهملات و منجیات و هر يك از این چهار قسمت مشتمل بر ده کتاب و هر کتاب مشتمل بر فصول و ابواب عدیده است باین طریق :

جزء اول یعنی ربع عبادات مشتمل است بر کتاب العلم و کتاب قواعد العقائد و کتاب اسرار الطهارة و کتاب اسرار الصلاة و کتاب اسرار الزکاة و کتاب الصیام و کتاب الحج و کتاب آداب تلاوة القرآن و کتاب الاذکار و الدعوات و کتاب ترتیب الاوراد فی الاوقات جزء دوم یعنی ربع عادات مشتمل است بر کتاب آداب الأكل و کتاب آداب النکاح و کتاب احکام الکسب و کتاب الحلال و الحرام و کتاب آداب الصحبة و المعاشرة مع اصناف الخلق

و کتاب الغزلة و کتاب آداب السقر و کتاب السماع والوجد و کتاب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر و کتاب آداب المعيشة و اخلاق النبوة .

جزء سوم یعنی ربع مهلكات مشتمل است بر کتاب شرح عجائب القلب و کتاب رياضة النفس و کتاب آفات الشهواتین شهوة البطن و شهوة الفرج و کتاب آفات اللسان و کتاب آفات الغضب و الحقد و الحسد و کتاب ذم الدنيا و کتاب ذم المال و البخل و کتاب ذم الجاه و الريا و کتاب ذم الكبر و العجب و کتاب ذم الغرور .

جزء چهارم یعنی ربع منجیات مشتمل است بر کتاب التوبة و کتاب الصبر و الشكر و کتاب الخوف و الرجاء و کتاب الفقر و الزهد و کتاب التوحيد و التوكل و کتاب المحبة و الشوق و الانس و الرضا و کتاب النية و الصدق و الاخلاص و کتاب المراقبة و المحاسبة و کتاب التفكير و کتاب ذكر الموت .

کتاب کیمیای سعادت که ظاهراً بعد از احیاء العلوم تألیف شده مهمترین مؤلفات فارسی غزالی است و تقریباً تلخیص احیاء العلوم است و بعد از چند فصل در بیان کلیات از قبیل راه وصول بکیمیای سعادت ابدی و شناختن خویش و شناختن حق و معرفت دنیا و معرفت آخرت کتاب منقسم بچهار قسمت میشود بنام چهار رکن باین طریق : رکن اول کیمیای سعادت در عبادات و رکن دوم کیمیای سعادت در معاملات و رکن سوم از کتاب کیمیای سعادت در پیدا کردن عقبات راه دین و رکن چهارم از ارکان مسلمانی از جمله کتاب کیمیای سعادت در منجیات و هریکی از این چهار رکن بده اصل قسمت شده و هر اصل مشتمل بر چند فصل است .

۱۲- مؤلفات احمد غزالی (شیخ مجدالدین ابوالفتوح احمد بن محمد طوسی غزالی) برادر کهتر حجة الاسلام ابو حامد محمد غزالی متوفی در سنه پانصد و بیست که کتاب احیاء العلوم برادر خود را بنام «ابواب الاحیاء» در یک جلد خلاصه کرده و کتاب دیگری بنام «الذخيرة في العلم البصيرة» نوشته است و از همه معروف تر رساله «سوانح العشاق» است در بیان مراتب عشق که لفظاً و معنی کتاب نفیس و شیوایی است و لمعات شیخ عراقی

بر ستن آن نوشته شده است . و نیز مکاتبات وی به عین القضاة همدانی معروف است و همه از ذوق و حال او حکایت میکنند از جمله یکی رساله معروف به « رساله عینیّه » یا « تازیانه سلوک » است که بتصحیح و اهتمام دانشمند معظم جناب آقای حاج سید نصرالله تقوی با مقدمه‌ئی بقلم فاضل دانشمند آقای سید حسن مشکان طبیبی در طهران بطبع رسیده است .

۱۳- مؤلفات عین القضاة همدانی (ابوالفضائل عبدالله بن محمد) مقتول در سنه یانصد و بیست و پنج از بزرگان عرفای قرن ششم که در هوش و ذکاوت باو مثل زده میشده است و دو کتاب معروف منسوب باو است یکی کتاب « تمهیدات » و دیگر کتاب « زبدة الحقائق » .

۱۴- کتاب « حالات و سخنان شیخ ابوسعید فضل الله بن ابی الخیر المیهنی » تألیف کمال الدین محمد بن ابی روح لطف الله بن ابی سعید از احفاد نزدیک شیخ ابوسعید ابوالخیر که در اواسط قرن ششم تألیف شده است . این کتاب مشتمل بر یک مقدمه و پنج باب است باین تفصیل :

باب اول در بدایت حال ابوسعید ابوالخیر باب دوم در انواع ریاضات وی باب سوم در اظهار کرامات وی باب چهارم در فوائد انفس وی باب پنجم در وصایاء وفات وی . این کتاب مختصر در سنه یک هزار و سیصد و هفده هجری مطابق با یک هزار و هشتصد و نود و نه میلادی در بطربورغ بسعی و اهتمام ژو کوفسکی بطبع رسیده است و قدیمترین ترجمه حالی است که مستقلاً راجع بزنگائی یکی از عرفا بزبان فارسی نوشته شده باشد . کتاب « حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر » اضافه بر اهمیت تاریخی از نظر اینکه جزء چند کتاب معدود نشر فارسی و یکی از بهترین نمونه‌های نشر سادۀ قدیم است نیز حائز اهمیت است .

۱۵- کتاب « اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابوسعید » تألیف محمد بن المنور بن ابی سعید بن ابی طاهر بن ابی سعید بن ابی الخیر که ظاهر آیین سنه یانصد و هفتاد و یانصد و هشتاد

چند سال بعد از تألیف کتاب « حالات و سخنان شیخ ابوسعید » تألیف شده است .

محمد بن منصور از احفاد نزدیک شیخ ابوسعید ابو الخیر و از بنی اعمام کمال الدین محمد ابن ابی روح مؤلف کتاب حالات و سخنان است و کتاب اسرار التوحید فصل ترین و بعد از کتاب « حالات و سخنان ابوسعید » قدیمترین ترجمه حالی است که مستقلاً درباره يك نفر عارف بزبان فارسی نوشته شده باشد .

این کتاب را ژو کوفسکی مستشرق روسی در سال یک هزار و هشتصد و نود و نه میلادی مطابق با یک هزار و سیصد و هفده هجری قمری در پتر بورغ بطبع رسانیده است و در سال یک هزار و سیصد و سیزده هجری شمسی مجدداً بسعی و اهتمام فاضل دانشمند آقای احمد بهمنیار بامقدمه و حواشی در طهران بطبع رسیده است .

کتاب اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید مشتمل است بر سه باب .

باب اول در ابتداء حالت شیخ .

باب دوم در وسط حالت شیخ مشتمل بر چهار فصل : فصل اول در حکایاتی که از کرامات شیخ مشهور است فصل دوم در حکایاتی که از آن فایده (حکمت و معرفتی) بحاصل آید فصل سوم در سخنان شیخ فصل چهارم در بعضی از فوائد انفس و شمه از دعوات و نامه ها و ابیات شیخ .

باب سوم در انتهاء حالت شیخ مشتمل بر سه فصل : فصل اول در وصیتهای وی فصل دوم در حالت وفات وی فصل سوم در کرامات وی بعد از وفات .

کتاب اسرار التوحید علاوه بر اهمیت تاریخی که شرح حال عارف بزرگ ابو سعید ابو الخیر است و بمناسبت بسیاری از معاصرین او را نام میبرد و اطلاعات جغرافیائی مفید میدهد و اوضاع زندگانی اجتماعی آن عصر را نشان میدهد یکی از چند کتاب معدود نثر فارسی است و از جهت زیبایی و شیرینی و سادگی یکی از بهترین کتاب های نثر فارسی است .

۱۶- مؤلفات شیخ روزبهان بقلی (ابو محمد بقلی فسوی) متوفی در سال ششصد و شش از قبیل تفسیر عرایس که قسمتی از آن در حاشیه کتاب صفوة الصفاء ابن بزاز در هندوستان بطبع رسیده است و دو شرح فارسی و عربی از برطواسین حسین بن منصور حلاج که بتوسط مسیو اوئی ماسینیون مستشرق فرانسوی بطبع رسیده است و رساله عبهر العاشقین که يك نسخه از آن متعلق بنگارنده است و شرح شطحات عربی و فارسی و کتاب الانوار فی کشف الاسرار و مؤلفات دیگر که برای اطلاع بر آنها مراجعه شود بکتاب شد الازار جنید شیرازی که توسط وزارت فرهنگ در تحت طبع است.

۱۷- مؤلفات شیخ محمدالدین بغدادی (ابو سعید شرف بن المؤید بن ابی الفتح البغدادی) که در سنه ششصد و هفت با ششصد و شانزده برود جیحون در افکنده شده است و بنقل جامی در نفحات الانس تصانیف بسیار داشته است^۱.

۱۸- مؤلفات عزیز بن محمد نسفی که بقول صاحب ریاض العارفین در سنه ششصد و شانزده در ابر قوه وفات یافته است از قبیل «منازل السائرین» و «کشف الحقایق» و «اصول و فروع» و «مبدأ و معاد» و «مقصد اقصی» و خلاصه کتاب مبدأ و معاد بنام «زبدة الحقائق»^۲.

در کتاب اخیر یعنی «مقصد اقصی» و «زبدة الحقائق» در سنه ۱۳۰۳ هجری قمری در طهران بطبع رسیده که در نهایت فصاحت و سلاست و روانی و عدم تکلف و تصنع مطالب عرفانی را بسهل ترین طریق روشن ساخته است. بنقل ریاض العارفین شیخ سعد الدین حموی گفته که «هر سرّی که من در چهارصد و چهل جلد کتاب پنهان کرده ام عزیز نسفی در کشف الحقائق اظهار کرده است».

۱- در مجموعه مشتمل بر هفت کتاب و رساله تحت شماره ۵۹۸ متعلق بکتابخانه مجلس شورای ملی دو مکتوب از او موجود است.

۲- صاحب ریاض العارفین رباعی ذیل را از عزیز نسفی نقل کرده است.

کس در کف ایام چو من خوار مباد	محنت زده و غریب و غمخوار مباد
نه روز و نه روزگار و نه یار و نه دل	کافر بچنین روز گرفتار مباد

۱۹- مؤلفات شیخ نجم‌الدین کبری مقتول در سنه ششصد و هیجده از بزرگان عرفای اواخر قرن ششم و اوایل قرن هفتم^۱.

۲۰- تذکرة الاولیاء تألیف شیخ فریدالدین عطار متوفی در حدود سنه ششصد و بیست که در سال یکهزار و سیصد و بیست و دو هجری قمری مطابق یکهزار و نهصد و پنج میلادی بسعی و اهتمام و تصحیح مستشرق انگلیسی رنولد آن نیکلسن با مقدمه انتقادی در شرح احوال شیخ عطار بقلم استاد علامه آقای محمد قزوینی در دو مجلد در لیدن بطبع رسیده است.

کتاب تذکرة الاولیاء چنانکه از نام آن بر میآید شرح حال و نقل اقوال نود و هفت نفر از معارف عرفای قبل از مغول است که بیشتر اهتمام مؤلف متوجه باقوال و آراء عرفا بوده و کمتر بشرح حال بمعنای واقعی پرداخته است. تذکرة الاولیاء یکی از دلکش‌ترین و زیباترین کتاب‌های نثری تصوف است و از آنجا که مصنف شاعری بزرگ و عارفی پر شور بوده و این کتاب از زیبایی‌ها و جذابیت‌های شعری رنگ گرفته و در بیان عشق و سوختگی و آشفته‌گی حق سخن را ادا کرده است و بهترین وصف کتاب همان است که خود عطار در مقدمه میگوید: «و توان گفتن که این کتابی است که مخمشان را مرد کند و مردان را شیر مرد کند و شیر مردان را فرد کند و فردان را عین درد کند که هر که این کتاب را چنانکه شرط است بخواند آگاه گردد که آن چه درد بوده است در جانها ایشان که این چنین کارها و این چنین شیوه سخنها از دل ایشان بصحرا آمده است».

۲۱- مؤلفات شیخ شهاب‌الدین سهروردی (ابو حفص عمر بن محمد) متوفی در سنه

۱- دورساله بزبان عربی از نجم‌الدین کبری در مجموعه خطی تحت شماره ۵۹۸ در کتابخانه مجلس شورای ملی موجود است:

یکی رساله موسوم به «فوائج الجمال و فوائج الجلال» که تاریخ کتابت آن هفتصد و نه است و دیگری رساله بنام «الهائم» که ناقص است.

ششصد و سی و دو که معروفترین آنها کتاب «عوارف المعارف» است که در حاشیهٔ احیاء العلوم غزالی در مصر بطبع رسیده است. کتاب عوارف المعارف یکی از بهترین و جامعترین مصنفات صوفیه و مشتمل است بر شصت و سه باب در منشاء علوم صوفیه و ماهیت تصوف و فرق صوفیه و شرح خرقهٔ مشایخ و آداب سفر و حضر و سماع و چله نشینی و اخلاق صوفیه و عبادات و معاملات و آداب صحبت و اخوت و مکاشفات و معرفت خواطر و مقامات و احوال و امثال آن.

۲۲- مؤلفات شیخ محیی الدین بن العربی متوفی در سال ششصد و سی و هشت که معروفترین آنها «فتوحات مکیه» و «فصوص الحکم» است. فتوحات مکیه کتاب مفصل و جامعی است محتوی جمیع مباحث صوفیه در پانصد و شصت فصل که پانصد و پنجاه و نهمین آن خلاصه ایست از همهٔ کتاب. معروف است که چون ابن عربی از عارف بزرگ معاصر خود ابن الفارض خواست که قصیدهٔ نائیهٔ معروف خودش را شرح کند ابن الفارض گفت بهترین شرح نائیهٔ من فتوحات مکیه است. فتوحات مکیه شاید مفصلترین کتابی باشد که در تصوف تألیف شده است این کتاب در چهار مجلد ضخیم در سنهٔ هزار و دویست و هفتاد و چهار در بولاق مصر و در سنهٔ هزار و سیصد و بیست و نه در قاهره مصر بطبع رسیده است.

کتاب فصوص الحکم که بطوریکه در صفحات گذشته گفته شد با شرح و تلخیص شاگردان محیی الدین بن العربی کتاب درسی عرفان شده است در سنهٔ هزار و دویست و پنجاه و دو با شرح ترکی در بولاق مصر چاپ شده و در هزار و سیصد و نه و هزار و سیصد و بیست و یک با شرح عبدالرزاق کاشانی در قاهره بطبع رسیده است.

۲۳- سعد الدین حموی متوفی در سال ششصد و پنجاه از مشاهیر صوفیهٔ قرن هفتم که کتابی از او بنام «علوم الحقائق و حکم الدقائق» در ضمن مجموعهٔ رسائلی در مصر بطبع رسیده است.

۲۴- کتاب مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد تألیف شیخ نجم الدین رازی معروف به نجم الدین دایه (ابوبکر عبدالله بن محمد بن شاهور اسدی رازی) که مختصری

از آن بنام « منتخب مرصاد العباد » در سال هزار و سیصد و يك هجری قمری در طهران بطبع رسیده و نسخه کمال آن نیز در سنه هزار و سیصد و پنجاه و دو هجری قمری (مطابق ۱۳۱۲ هجری شمسی) بسعی و اهتمام مرحوم آقا سید حسین شمس العرفا در طهران بطبع رسیده است . کتاب مرصاد العباد یکی از کتابهای مرغوب تصوف است بزبان فارسی که اضافه بر احاطه مؤلف بمسائل صوفیه و تطبیق تصوف با آیات و اخبار و تأویلات عارفانه و استخراج لطایف عرفانی در نگارش فارسی نیز حسن ذوق بکار رفته است^۱ .

تألیف کتاب مرصاد العباد بتصریح مؤلف در سنه ششصد و بیست در شهر سیواس انجام یافته و مشتمل است بر پنج باب و چهل فصل .

۲۵- مؤلفات نثر مولانا جلال الدین رومی^۲ متوفی در سال ششصد و هفتاد و دو عبارت است از :

۱- کتاب « فیه مافیہ » عبارت است از تقریراتی که مولانا در مجالس خود بیان فرموده و مریدان بقید کتابت در آورده اند و موضوع آن تقریرات مواضع عارفانه و مسائل مربوط با اخلاق و تصوف است . این کتاب در سال هزار و سیصد و سی و سه هجری قمری در طهران و در سال هزار و سیصد و هیجده هجری شمسی در شیراز بطبع رسیده است .

۲- « مکتوبات مولانا جلال الدین رومی » مجموعه ایست مشتمل بر یکصد

۱- در يك مجموعه خطی مشتمل بر هفت کتاب و رساله که بشماره ۵۹۸ در کتابخانه مجلس شورای ملی* مطبوع است رساله می است بزبان فارسی از نجم الدین رازی موسوم به « رساله فی العشق والعقل » که در جواب کسی که شرح کمال عشق و کمال عقل را خواسته نوشته است . تاریخ کتابت آن رساله سنه هفتصد و چهار است و نام کاتب ابوالفتح جلال الجمالی است که در مدرسه علامیه سبزوار کتابت آنرا با تمام رسانیده است .

۲- برای تفصیل رجوع شود بر رساله « تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال الدین محمد مشهور بمولوی » تألیف فاضل دانشمند آقای بدیع الزمان قروان فر .

و چهل و پنج مکتوب از مولانا جلال الدین رومی بمعاصرین خود از امرای و رجال و اشراف و تجار و دوستان و مریدان که در سال هزار و سیصد و پنجاه و شش در اسلامبول باهتمام دکتر فریدون نافذک بطبع رسیده است .

۳- «مجالس سبعه مولانا» عبارت است از تقریرات مولانا در هفت مجلس و عظمی که بر سر منبر بیان فرموده است. این مجموعه نیز بسعی و اهتمام دکتر فریدون نافذک در سال هزار و سیصد و پنجاه و پنج هجری قمری بطبع رسیده است .

۲۶- مؤلفات شیخ صدرالدین محمد بن اسحق قونوی متوفی در سال شصت و هفتاد و سه از قبیل «تفسیر فاتحه^۱» و «مفتاح الغیب» و «نصوص^۲» و «فکوک^۳» و «شرح حدیث» و «نفحات الهیه» .

شیخ صدرالدین قونوی بهترین شارح و مقرر تعلیمات محیی الدین بن العربی بوده و طریقه^۴ او را شایع و رایج ساخته است و بهمت او و بعضی دیگر از شاگردان محیی الدین است که موضوع «وحدت وجود» در ردیف علوم مدرسه^۵ی قرار گرفته است .

۲۷- مؤلفات شیخ مؤیدالدین جندی از شاگردان و مریدان شیخ صدرالدین قونوی که بنا بگفته^۶ جامی در نفحات الانس فصوص الحکم و مواقع النجوم شیخ محیی الدین را شرح کرده^۷ و مأخذ سائر شروح فصوص شرح وی است و در آنجا تحقیقات بسیار است که در سائر کتب نیست و کمال وی از آن معلوم میشود^۸ و نیز جامی در نفحات الانس میگوید^۹ و وی را بر طریق ابن الفارض رحمه الله در بیان حقایق و معارف اشعار عربی لطیف است و از آن جمله است این دو بیت که شیخ فخرالدین عراقی در کتاب لمعات آورده اند .

۱- این کتاب در سنه ۱۳۱۰ هجری قمری در حیدرآباد دکن بطبع رسیده است .

۲- این کتاب در ذیل شرح کمال الدین عبدالرزاق کاشانی بر منازل السائرین خواجه عبدالله

انصاری در سنه ۱۳۱۵ هجری قمری در طهران بطبع رسیده است .

۳- این کتاب نیز در حاشیه شرح مذکور بطبع رسیده است .

المبحرُ بحرٌ على ما كان في قدم
ان الحوادث امواجٌ و انهارٌ
لا تحجبُكَ اشكالٌ تشا كلها
عمن نكسكٌ فيها وهى استارٌ
بیت دیگر :

هو الواحدُ الموجود في الكل و حده
سوى انه في الوهم سُمى بالسوى
و همانا که وی قصیده تائیه فارضیه را جوابی گفته است و از آن قصیده است این دو بیت :
فما انفك يرضاني بكلٌ مُحبة
و ما زلت اهواه بكلٌ مودمة
فممتنعٌ عنه انفصالي و واجب
وصالى بلا امكان بُعد و قرينة

۲۸- کتاب «لمعات» شیخ فخرالدین عراقی متوفی در سال شصت و هشتاد و هشت رساله است بفارسی در بیان مراتب عشق و ماحصل مفهوم و استنباط شیخ عراقی است از طریقه شیخ محیی الدین ابن العربی یعنی وحدت وجودی که ابن العربی ساخته و صدرالدین قونوی پرداخته است و بزبان عشق و عاشقی بیان شده است.

کتاب لمعات از حیث سلاست کلام و جزالت الفاظ و شیوائی بیان یکی از آثار گرانمای صوفیه قرن هفتم است که مؤلف آن اگر از جهت مطالب شاگرد صدرالدین قونوی است از جهت سبک انشاء پیرو احمد غزالی صاحب «سوانح» است و بطوریکه خود در دیباجة لمعات میگوید : «این کلمه ئی است چند در بیان مراتب عشق که بر سنن سوانح بزبان وقت املا کرده میآید تا آینه معشوق نمای هر عاشق آید».

جامی شرحی بنام «اشعة الممعات» بر این کتاب نوشته و شرح و متن مکرر بطبع رسیده است.

آثار منظوم صوفیه

بطوریکه در صفحات گذشته این کتاب مکرر صحبت شده است تصوف همیشه با شعر و شاعری سروکار داشته حتی مؤلفات مشهور صوفیه نیز کمابیش رنگ شعر داشته است زیرا صوفی قبل از همه چیز اهل دل است و در فضای ذوق و خیال و عواطف

و احساسات و خوابهای خوش شاعرانه در طبران است بدیهی است بهترین زبانی که بتواند ترجمان دل و مبین احساسات درونی و شور و شوق و وجد و حال او شود زبان احساسات یعنی شعر است.

تا قرن ششم عقائد و آراء صوفیان متکی بر قرآن و حدیث یا مکتشفه و شهود و مشایخ و اقطاب بود. از قرن ششم به بعد فلسفه و علم کلام در تصوف نفوذ بسیار نموده و صدها اصطلاحات حکماء و متکلمین وارد در کتب صوفیه شده و بسیاری از مسائل حکماء مورد بحث و نظر اهل سلوک میگردد از قبیل مسئله حقیقت خدا و عالم و بحث در ذات و صفات الهی و موضوع معرفت واقعی و مسئله علت آفرینش و سرخلقت و ربط حادث بقدم و مسئله وحدت وجود بشکل بحث فلسفی و روح و بدن و نفس و عقل و موضوع عالم صغیر و عالم کبیر و اعمال و افعال و جبر و اختیار و طبقه بندی عوالم و امثال این مسائل که تا کنون یا صحبتی از آن نمیشده و یا اگر میشده بطور اتفاق بوده و در عرض کلام میآمده است و از این به بعد بصورت مسائل اساسی مورد بحث قرار میگردد و باروش مخصوص صوفیان در بحث از آنها گفته می شود و تصوف اساس علمی و فلسفی پیدا میکند و چنانکه شرح آن گذشت بتدریج زمینه برای محیی الدین ابن عربی و تصوف علمی قرن هفتم تهیه میشود.

واضح است که برای مسائل علمی و مباحثات فلسفی زبان مناسب نشر است و بهمین جهت بطوریکه شرح آن گذشت کتب نثری مهم در مواضع صوفیانه بوجود آمد ولی بیان ذوقیات و وصف واردات قلبی و ابراز احوال و احساسات با زبان دل یعنی شعر سازگارتر و طبیعی تر بود.

باضافه عشق و محبت و صفا و یکرنگی محور اساسی تصوف شد باین معنی که عارف سر آفرینش را با اصل «كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف» بیان میکرد و رابطه بین خدا و خلق را بر «یحبههم و یحبونه» استوار میساخت و طریقه خود را عشق قرار داده و مذهب عاشق زندها جداست میگفت.

حاصل آنکه از مسائل علمی خشك که گذشت برای بیان عواطف و احساسات و مراتب وجد و حال زبان موافق و مناسب صوفی شعر^۱ بود حتی در تألیفات فلسفی صوفیه و مخصوصاً تألیفات فارسی باز شعر و شاعری و تخیلات دلکش شاعرانه نفوذ بسیار داشته است و باین جهت است که خشکی زنده‌ئی که در کتب علم محسوس است در مؤلفات صوفیه دیده نمیشود مثلاً رساله سوانح العشاق و رساله عیشیه احمد غزالی و لمعات شیخ عراقی و مرصاد العباد نجم الدین دایه که همه به نشر نوشته شده و موضوع آن رسائل و کتب مسائل علمی و اساسی تصوف است از یکطرف عبارات کما بیش رنگ شعر گرفته و از طرف دیگر در بیان مسائل بحد و فور با شعار بسیار شیوا تمثیل جسته شده است. تصوف سرگرم با فکر محدودی است اما در طرز بیان و تعبیر فوق العاده توانا و متنوع است و کمتر دعوت و تبلیغی در تاریخ ملل و نحل اسلام تا این اندازه بسط و توسعه یافته است علت این نفوذ فوق العاده قوت تخیلی است که در نفوس مردم ایجاد کرده است چه از راه معنی و چه بوسیله الفاظ و سبک گفتار زیرا مسلم است که اکثریت مردم با احساسات و عواطف و آنچه زائیده تخیل است مطیع تراند تا بمنطق و استدلال علمی و آنچه مولود از تفکر و تدبیر است.

۱- غزالی در باب آثار سماع و آداب آن و تأثیر شعر در برانگیختن حال وجد میگوید جماعتی در مسئله‌ئی از مسائل علم بحث و دعوی داشتند ابوالحسین نوری در آن میان ساکت بود ناکهان سر بر آورده و این ابیات را بر خواند :

رب و رقاء هتوف فی الضحی	ذات شجو صدحت فی فتن
ذکرت الفا و دهرا صالحا	و بکت حزنا فهاجت حزنی
فبکائی ربما ارقها	و بکاهها ربما ارقنی
و لقد اشکو فما افهمها	و لقد تشکو فما تفهمنی
غیرانی بالجوی اعرفها	و هی ایضا بالجوی تعرفنی

آنکه غزالی میگوید که راوی گفته است که چون نوری این ابیات را خواند کسی در آن جمع نماند که برنخواست و بوجد نیامد این است تأثیر شعر در ایجاد وجد و شوق در صورتیکه خوض در علم با آنکه علم جدی و حق است از چنین تأثیری عاجز است. (احیاء العلوم ج ۲ صفحه ۲۶۳ چاپ مصر).

گفته‌های منسوب به رفای بزرگ مثلاً آنچه از ابوسعید ابوالخیر نقل کرده‌اند اگر تازگی هم نداشته باشد ولی باندازه‌نی با شور و شوق و قوت ایمان و تخیلات شاعرانه و از روی دل و با عواطف و احساسات گرم بیان شده که رنگ جدیدی یافته و دارای قوت تأثیر خاصی شده است.

حاصل آنکه مسائل مربوط بدین و عقیده و مسلک و طریقه وقتی در نفوس عامه جایگزین می‌شود که روی سخن بادل و احساسات آنها باشد یعنی بازبان شعر و آنچه تخیل مستمع را برانگیزد و در او ایجاد قبض و بسط کند بیان شود^۱ این است که پیشوایان صوفیه اضافه بر اینکه خود اهل احساس و شور بوده‌اند و طبعاً بشعر تمایل داشته‌اند در مجالس و عظم و تذکیر و حلقات صوفیه عمداً بشعر استشهاد می‌جسته و تمثیل بشعرا را شرط لازم تأثیر سخن میدانسته‌اند. بطوریکه از کتاب اسرار التوحید بر می‌آید شیخ ابوسعید ابوالخیر در مجالس و عظم و تذکیر غالباً باشعار تمثیل می‌جسته و این امر در آن عصر مخالف سیرت زاهدان بوده و باین جهت مورد تعرض شدید اهل ظاهر شد که چرا بر سر منبر بجای قرآن و تفسیر و اخبار بیت می‌گوید^۲

۱- شیخ سعدی در گلستان حکایتی نقل می‌کند که شاهد خوبی است برای تأثیر شعر در قلب شنونده و آن حکایت این است: «در جامع بعلک وقتی کلمه چندی گفتیم بطریق و عظم باطایفه‌ای افسرده دل مرده ره از عالم صورت به عالم معنی نبرده دیدم که نقسم در نمی‌گیرد و آتش در هیزم تر اثر نمیکند در یخ آمدم تربیت سنوران و آینه داری در محبت کوران و لیکن در معنی باز بود و سلسله سخن دراز در این آیت که ونحن اقرب الیه من حبل الوريد سخن بجائی رسانیده که گفتم:

دوست نزدیکتر از من بمن است
وینت مشکل که من از وی دورم
چکنم با که توان گفت که او
در کنار من و من مهجورم

من از شراب این سخن سرمست و فضاله قدح در دست که رونده بر کنار مجلس گذر کرد و دور آخر در او اثر کرد و نعره زد که دیگران بموافقت او در خروش آمدند و خامان مجلس بجوش «
۲- رجوع شود بیاب دوم اسرار التوحید صفحه ۵۴ چاپ طهران که می‌گوید در نیشابور مقدم کرّامیان استاد ابوبکر اسحق کرّامی و رئیس اصحاب رأی و روافض قاضی صاعد و تبع ایشان محضری بنوشتند که اینجا مردی آمده است از میهنه و دعوی صوفی می‌کند و مجلس می‌دارد و بقبه پاورقی در صفحه ۵۵۴

در صفحات گذشته از مجالس وجد و سماع صوفیه و شیوع آن در بین غالب فرق متصوفه صحبت کردیم و بدیهی است که مجالس وجد و سماع تا چه اندازه در رونق شعر دخالت داشته است .

سلطان ولد فرزند مولانا جلال الدین رومی در ولد نامه در وصف حال پدر خود و مجالس وجد و سماع میگوید که مولانا مورد اعتراض فقها واقع شد و اهل ظاهر در مقام طعن و خرده گیری میگفتند که رفتار مولانا و اصحاب او بر وفق شرع نیست و از جمله میگفتند .

حافظان جمله شعر خوان شده اند	بسوی مطربان روان شده اند
پیر و برنا سماع باره شدند	بر براق و لا سواره شدند
ورد ایشان شده است بیت و غزل	غیر این نیستشان صلوٰة و عمل
عاشقی شد طریق و مذهب شان	غیر عشق است پیششان هذیان

بسیاری از غزلیات و رباعیات مولانا جلال الدین رومی در مجالس وجد و سماع گفته شده است مثلاً غزلی که مطلع آن این است :

یکی گنجی پدید آمد در آن دکان زر کو بی زهی صورت زهی معنی زهی خوبی زهی خوبی
در حال سماع در مقابل دکان صلاح الدین زر کو ب گفته شده است و نیز در مجلس سماعی که صلاح الدین زر کو ب در آن مجلس حاضر و در گنجی ایستاده بوده غزلی بمطلع ذیل گفته شده است :

نیست در آخر زمان فریاد رس جز صلاح الدین صلاح الدین و بس^۱

در اثناء مجلس بر سر منبر بیت میگوید تفسیر و اخبار نمیگوید . . . و خلق بیکیار روی بوی نهاده اند و گمراه میگردند و بیشتر عوام در فتنه افتاده اند اگر تدارك این نفرمایند زود خواهد بود که فتنه عام ظاهر شود و این محضر را بغزنین فرستادند پیش سلطان و از غزنین جواب نوشتند بر پشت محضر که ائمة فریقین شافعی و ابوحنیفه بنشینند و تفحص حال او بجای آرند و آنچه از مقتضای شرع بروی متوجه گردد از حکم سیاست بوجه مصلحت بروی برانند .»

۱- رجوع شود بر رسالة تحقیق زندگانی مولانا جلال الدین رومی تألیف دانشمند معظم آفای بدیع الزمان فروزان فر .

علاوه بر این هر کس بحد کافی در تراجم احوال صوفیه و شرح مخاطبات و محاورات و رسائل و کتب آنها تتبع کرده باشد دیده است که اضافه بر آنکه جمله های نثری که بنام اشارات از عرفا منقول است خود نوعی از شعر است در بیان کلیه مسائل تصوف تا چه اندازه از شعر استفاده شده است بطوریکه غالب کتب عرفا از قبیل سوانح و لمعات و مرصاد العباد مزین به بهترین نمونه های شعر ممتاز است .

مقصود از این مقدمات آن است که تصوف در اشاعه شعری و عمومی شدن آن تأثیر فراوان داشته است حتی میتوان گفت که تصوف بشمر که در دوره سامانیان و غزنویان در سایه توحه امرا و ملوک نشو و نما یافته و زندگانی تبعی و انکالی داشته و ترقی و انحطاط آن تا اندازه ای تابع ترقی و انحطاط حامیان آن بوده و با اضافه دامنه تخیلات و معانی شعر محدود به حدود معینی بوده است زندگی استقلالی بخشیده و آنرا هنرمندی کرده است و دامنه تخیلات و معانی آنرا فوق العاده وسیع ساخته است بطوریکه سنائی و عطار در دوره های ضعف و هرج و مرج اوضاع سیاسی و جلال الدین رومی در دوره تسلط مغول بزرگترین شاهکارهای شعری صوفیه را بوجود آورده اند .

خدمت بزرگ تصوف بشعر فارسی در وسعت دادن بمعانی و موضوعات شعری است مثلاً قبل از پیدا شدن اشعار صوفیه وصف غالباً در پیرامون بهار و خزان و رزم و بزم و شکار شاهان و مضامین متفرع بر آنها بوده ولی شعرای صوفی وصف واقعات و حالات و واردات عرفانی را بصورت مناظر مجسم ساخته اند .

یکی از نمونه های ممتاز شعر وصفی صوفیه ترجیع بند سید احمد هاتف اصفهانی است که قسمتی از آن ذیلاً نقل میشود :

ای فدای تو هم دل و هم جان	وی نثار رخت همین و همان
دل فدای تو چون توئی دلبر	جان نثار تو چون توئی جانان
دل رها کردن ز دست تو مشکل	جان فشاندن بپای تو آسان

راه وصل تو راه پر آسب
 بند گانیم جان و دل بر کف
 گر دل صلح داری اینک دل
 دوش از سوز عشق و جذبه شوق
 آخر کار شوق دیدارم
 چشم بد دور خلوتی دیدم
 هر طرف دیدم آتشی کان شب
 پیری آنجا بآتش افروزی
 همه سیمین عذار و گل رخسار
 عود و چنگ و دف و نی و بربط
 ساقی ماه روی مشکین موی
 مغ و مغ زاده مؤبد و دستور
 من شرمنده از مسلمانی
 پیر پرسید کیست این گفتند
 گفت جامی دهیدش از می ناب
 ساقی آتش پرست آتش دست
 چون کشیدم نه عقل ماند و نه دین
 مست افتادم و در آن مستی
 این سخن می شنیدم از اعضا

که یکی هست و هیچ نیست جز او
 وحده لا اله الا هو

درد عشق تو درد بی درمان
 چشم بر حکم و گوش بر فرمان
 و در سر جنگ داری اینک جان
 هر طرف میشتافتم حیران
 سوی دیر مغان کشید عنان
 روشن از نور حق نه از نیران
 دید در طور موسی عمران
 بادب گرد پیر مغیجگان
 همه شیرین زبان و تنگ دهان
 شمع و نقل و گل و می و ریحان
 مطرب بذله گوی خوش الحان
 خدمتش را تمام بسته میان
 شدم آنجا بگوشه پنهان
 عاشقی بی قرار و سرگردان
 گرچه ناخوانده باشد این مهمان
 ریخت در ساغر آتش سوزان
 سوخت هم کفر از آن و هم ایمان
 بزبانی که شرح آن نتوان
 همه حتی الوری و الشریان

ز آتش عشق دل بجوش و خروش
 میر آن بزم پیر باده فروش
 باده خواران نشسته دوش بدوش

دوش رفتم بکوی باده فروش
 محفلی نغمه دیدم و روشن
 چاکران ایستاده صف در صف

پیر در صدر و میکشان گردش
 سینه بی کینه و درون صافی
 همه را از عنایت ازلی
 سخن این بآن هنیأ لك
 گوش بر چنگ و چشم بر ساغر
 بادب پیش رفتم و گفتم
 پیر خندان بطنز با من گفت
 تو کجا ما کجا ای از شرم
 گفتمش سوخت جانم آبی ده
 دوش میسوختم از این آتش
 گفت خندان که هین پیاله بگیر
 جرعه در کشیدم و گشتم
 چون بهوش آمدم یکی دیدم
 ناکهان از صوامع ملکوت

پاره مست و پاره مدهوش
 دل پر از گفتگوی ولب خاموش
 چشم حق بین و گوش راست نبوش
 پاسخ آن باین که بادت نوش
 آرزوی دو کون در آغوش
 کای ترا دل قرار گاه سروش
 کای ترا پیر عقل حلقه بگوش
 دختر رز بشیشه برقع پوش
 و آتش من فرو نشان از جوش
 آه اگر امشب بود چون دوش
 ستمم گفت هان زیاده منوش
 فارغ از رنج عقل و زحمت هوش
 مابقی سر بر خطوط و نقوش
 این حدیثم سروش گفت بگوش

که یکی هست و هیچ نیست جز او

وحده لا اله الا هو

و همچنین شعر داستانی قبل از تصوف عبارت بوده است از بنظم در آوردن
 حکایت آماده‌ئی که غالباً بشکل يك داستان مسلسل در آمده از قبیل شاهنامه و مثنوی
 ویس و رامین و قصص یوسف و زلیخا و وامق و عذرا و امثال آن ولی شعرای صوفیه
 مانند سنائی و عطار و مولانا رومی دست بحکایات مختلف و متفرق زده و آنها را درهم
 آمیخته و بمنظور بیان مسائل اساسی تصوف از هر حکایتی استفاده برده‌اند.

و همچنین موضوع خمریات که خمریات صوفیه از حیث وسعت میدان و سبک
 بحث با خمریات شعرای غیر صوفی از قبیل رودکی و دقیقی و منوچهری فرق بسیار

دارد و خمربیه صوفی گاهی باندازه‌ئی در فضای وسیع خیال اوج گرفته و بحدی از حیث لفظ و معنی وسعت یافته که حدی بر آن متصور نیست .

الفاظ می و میخانه و خرابات و دیرمغان و مغ و مخ و پیرمغان و اثر شراب و مستی و بیخودی و امثال آن در مقام اشاره بمسائل عارفانه بنحوی بکار برده شده که هیچ شباهتی با خمربیه‌های شعرای غیر صوفی ندارد^۱ بلکه باید یکی از قمتون مخصوص شعر فارسی شمرده شود و ما ذیلاً برای نمونه دو غزل از مولانا جلال‌الدین رومی و خمربیه معروف ابن فارض را در اینجا نقل میکنیم :

هله ساقی قدحی ده زمی رنگینم	تا که در دیر مغان روی حقیقت بینم
توبه بشکسته‌ام ایدل که بکام دل خود	دوسه روزی بدر می‌کده خوش بنشینم
فارغ از توبه و زهد و ورع و تقوی‌ام	زانکه من مصلحت خویش در این می بینم
ترك سالوسی و زرقاقی و شیخی بکنم	تا دهد ساقی خمخانه یکی در دینم
چون بنوشم قدح راح مروح ز کفش	رخت زهد و ورع از صومعه بس بر چینم
هله ای شاهد رعنا ز در حجره درا	تا بروی تو شود شاد دل غمگینم
روی زیبای تو چون قبله اهل نظر است	گر بتمام رخ از این قبله یقین ببینم
ساقیا جام می تلخ بشیرینی ده	نیست حاجت بشکر هست سخن شیرینم

وقت صبح است بر آ از سوی تبریز و بیار

هله ای پیک صبا نامه شمس الدینم

۱- هاتف در ترجیع بند معروف میگوید :

هاتف ارباب معرفت که گهی	مست خوانند شان و که هشیار
از می و بزم و ساقی و مطرب	وز مغ و دیر و شاهد و ز ناز
قصد ایشان نهفته اسراری است	که بایما کنند گاه اظهار
بی بری گر برازشان دانی	که همین است سر آن اسرار
که یکی هست و هیچ نیست جز او	وحده لا اله الا هو

و نیز رجوع شود باشعار منقول از گلشن راز در صفحه ۳۳۴-۳۳۸ از کتاب حاضر .

ای شاهد سیمین ذقن درده شراب همچو زر تا سینه‌ها روشن شود افزون شود نور نظر
 کوری هشیاران بده آن جام سلطانی بده تا جسم گردد همچو جان ناشب شود همچون سحر
 چون خواب را در هم زدی درده شراب ایزدی زیرا شاید در کرم بر خلق بستن هر دو در
 ای خورده جام ذوالمنن تشنیه بیهوده مزین زیرا که فاز من شکر زیرا که خاب من کفر
 ای تو مقیم می‌کنده هم مستی و هم می‌زده تشنیه‌های بیهوده چون میزنی ای بی‌گهر
 خامش کن و دیگر مگو از باده و خم در گذر
 در روی آن ساقی بگو شومست و بیش از نظر

خمریّه مشهور ابن فارض :

شر بما علی ذکر الحبيب مُدَامَةً
 لها البدر کأس و هی شمس یدیرها
 ولولا شذاها ما اهتمدیت لجانها
 ولم یبق منها الدهر غیر حشاشة
 فان ذکرت فی الحی اصبح اهلہ
 و من بین احشاء الدّٰن تواعدت
 وان خطرت يوماً علی خاطر امری
 ولو نظر النّدمان ختم انائها
 و لو نضحوا منها ثری قبر میت
 ولو طرحوا فی فی حائط کرمها
 ولو قرّبوا من حانها مقعداً مشی
 ولو عبقت فی الشرق انفاس طیبها
 ولو خضبت من کأسها کف لاسر
 ولو جلیت سرّاً علی اکمه غذا
 ولو ان رکباً یمموا ترب ارضها
 سکرنا بها من قبل ان یخلق الکرم
 هلال و کم یبدو اذا مزجت نجم
 و لولا سناها ما تصوّر ها الوهم
 کان خفاها فی صدور النّهی کتم
 نشاوی و لا عار علیهم ولا اثم
 و لم یبق منها فی الحقیقة الا اسم
 اقامت به الافراح و ارتحل الهم
 لاسکرهم من دونها ذلک الختم
 لعادت الیه الروح و انتعش الجسم
 علیلاً و قد اشفی لفارقه السقم
 و تنطق من ذکرى مذاقتها البکم
 و فی الغرب مزکوم لعادله الشم
 لما ضل فی لیل و فی یدہ النجم
 بصیراً و من راو وقفها تسمع الصم
 و فی الرکب ملسوع لما ضرّه السم

ولو رسم الراقى حروف اسمها على
 وفوق لواء الجيش لو رقم اسمها
 تهذب اخلاق الندامى فيهندي
 ويكرم من لم يعرف الجود كفه
 ولونال قدم القوم لثم فدامها
 يقولون لي صفها فانت بوصفها
 صفاء ولا ماء ولطف ولا هواً
 تقدم كل الكائنات حديثها
 وقامت بها الاشياء ثم لحكمة
 وهامت بها روحى بحيث تمازجا
 فخمير ولا كرم و آدم لي اب
 ولطف الا واني في الحقيقة تابع
 وقد وقع التفريق والكل واحد
 ولا قبلها قبل ولا بعد بعدها
 وعصر المدى من قبله كان عصرها
 محاسن تهدي الماد حين لوصفها
 ويطرب من لم يدرها عند ذكرها
 وقالوا شربت الائم كلاً و انما
 هنيئاً لاهل الديركم سكروا بها
 وعندي منها نشوة قبل نشأتى
 عليك بها صرفاً وان شئت مزجها
 فد ونكها في الحان واستجلها به
 فما سكنت و الهم يوماً بموضع

جبين مصاب جن أبرأه الرسم
 لاسكر من تحت اللوا ذلك الرقم
 بها الطريق العزم من لاله عزم
 ويحلم عند الغيظ من لاله حلم
 لا كسبه معنى شمائلها اللثم
 خبير اجل عندي باوصافها علم
 و نور ولا نار وروح ولا جسم
 قديماً ولا شكل هناك ولا رسم
 بها احتجبت عن كل من لاله فهم
 اتحاداً و لاجرم تخلله جرم
 و كرم ولا خمير ولي امها ام
 للطف المعانى والمعانى بها تنمو
 فارواحنا خمير و اشباحنا كرم
 و قبلية الابعاد فهي لها حتم
 و عهد ابينا بعدها ولها اليم
 فيحسن فيها منهم النشر والنظم
 كمشتاق نعم كلما ذكرت نعم
 شربت التى فى تركها عندي الائم
 وما شر بوا منها ولكنهم هموا
 معى ابدأ تبقى و ان بلى العظم
 فعدلك عن ظلم الحبيب هو الظلم
 على نعم الالihan فهي بها غنم
 كذلك لم يسكن مع النغم الغم

وفى سكرة منها ولو عمر ساعة
ترى الدهر عبداً طائعاً ولك الحكم
فلا عيش فى الدنيا لمن عاش صاحباً
و من لم يمت سكرآ بها فانه الحزم

على نفسه فليبك من ضاع عمره

وليس له فيها نصيب ولا سهم

دیگراز خصوصیات شعر صوفیه موضوع شطحات است که در صفحات گذشته

۱- در صفحات گذشته بعضی از شطحات صوفیه از جمله از مولانا جلال الدین رومی نقل شد و اینک نمونه‌ی از شطحات شاه نعمه الله ولی نقل میشود :

عشق جانان من غذای من است	این چنین خوش غذا برای من است
هر کسی را غذا بود چیزی	نعمه الله من غذای من است
با تو گویم غذای من چه بود	این غذا دیدن خدای من است
عقل بیگانه شد زما و برقت	شاه عشق آمد آشنای من است
کر کسی در هوای جنت هست	جنت و حور در هوای من است
دینی و آخرت بود دو سرا	دو سرای چنین نه جای من است
وصل و هجران که عاشقان گویند	از فنای من و بقای من است
نور من عالمی منور کرد	این همه روشن از ضیای من است
من دعا گوی نعمه اللهم	

این چنین خوش دعا دعای من است

جام کیتی نما بما بخشید	دولتی خوش بما خدا بخشید
نظری کرد و گنج هر دو سرا	بادشاهی بیک کدا بخشید
می خمغانه حدوت و قدم	ساقی مست ما بما بخشید
دردی درد دل بسی خوردیم	عاقبت درد را دوا بخشید
نقد مجموع مخزن اسرار	کرم او بما عطا بخشید
حاکم است او و هر چه خواست کند	کس نگوید که او چرا بخشید

نعمه الله بما عطا فرمود

خوش نوائی به بینوا بخشید

همه عالم فدای ما باشد	هر چه باشد برای ما باشد
فقر ما تاج سلطنت بخشد	شاه عالم کدای ما باشد
بود و نابود صورت و معنی	از فنا و بقای ما باشد

بآن اشاره شد که صوفی از آنجا که خود را مظهر اسماء و صفات حق میداند در مقام جذب و شوق هر دعوی را جایز می‌شمارد که نمونه کامل آن در غزلیات مولانا رومی و شاه نعمت‌الله دیده میشود.

مهم‌تر از همه سبک غزل صوفی است که با غزل غیر صوفی فرق بسیار دارد باین معنی که تصوف رنگ مخصوصی بغزل زده و سبک خاصی بوجود آورده است.

بطوریکه مکرر گفته‌ایم تصوف مذهب عشق و محبت است و از اصل مهم وحدت وجود هزارها معانی لطیفه گرفته و در غزل بکار برده است از قبیل استغنائی معشوق و نیاز عاشق و عزت محبوب و ذلت طالب و پاکبازی و خاکساری و عجز و انکسار و ناله‌های جانسوز فراق و نعره‌های مستانه وصال و سرگردانی در بادیه طایب و صلح کل و پشت پا زدن بدنی و آخرت و خوشی با غم و اندوه و تسلیم و رضا و امثال آن که با تعبیرات مختلف بیان شده است و سبک غزل سرائی صوفیه به حدی شایع شد که حتی

قبله عاشقان سر مستان	در خلوت سرای ما باشد
درد مندیم و درد مینوشیم	درد دردش دوی ما باشد
لذت عمر جاودان دارد	هر که او مبتلای ما باشد
بند سید خراباتیم	
دیگری کی بجای ما باشد	
جام گیتی نماند در نظرم	همه عالم بنور او نگریم
ساغر می مدام مینوشم	شادی عاشقان و غم نخورم
هر کجا رند سر خوشی بینی	قدمش بوسه ده بجو خیرم
جام می مینمایدم روشن	دوی ساقی مدام در نظرم
یافتم ملک صورت و معنی	لاجرم پادشاه بحر و برم
دو جهان میکنم فدای یکی	چه کنم این رسیده از پدرم
بند سید خراباتم	
بیش سلطان عشق معتبرم	
ما شاه جهانیم گدائی چه بود	واصل بخدائیم گدائی چه بود
یاری که در آئینه ما در نکرد	بیند که تجلی خدائی چه بود

بسیاری از غزل سرایان غیر صوفی صرفاً از باب اینکه تصوف شعار رسمی غزل شده بود پیرو آن شدند.

این نکته را هم باید دانست که بعضی از شعرای صوفی اسلوب دیگری در غزل آورده‌اند که شاید با غزل بمعنی خاص چندان مناسب نیست و آن قسم غزل عبارت است از نظمی مشتمل بر ذکر مطالب و عقائد و آراء و مقامات و حالات اهل سلوک و اصطلاحات صوفیه بنحو روشن و آشکار بدون توجه باینکه مطالب بزبان استعارات و کنایات شاعرانه بیان شود بهترین مثال این قسم غزل غزلیات شمس مغربی است.

شمس مغربی از معاصرین خواجه حافظ در غزلیات خود بحدی صریح و روشن است که هر خواننده بدون معطلی بر می‌خورد که مضامین و اقوال او عارفانه است حتی در تمام دیوان او یک غزل نیست که خواننده را بین مجاز و حقیقت سرگردان بگذارد و بطوریکه جامی در نفحات الانس در شرح حال او نوشته است او بشیخ کمال خجندی عارف و شاعر مشهور معاصر خود اعتراف داشته که چرا اشعار او صریح نیست از جمله جامی می‌گوید که مغربی «باشیخ کمال خجندی معاصر بوده و صحبت میداشته است گویند که در آن وقت که شیخ این مطلع گفته بوده است :

چشم اگر این است و ابرو این و ناز و عشوه این

الوداع ای زهد و تقوی الفراق ای عقل و دین

چون بمولانا مغربی رسیده گفته است که شیخ بسیار بزرگ است چرا شعری باید گفت که جز بمعنی مجازی محتملی دیگر نداشته باشد شیخ آن را شنیده است از وی استدعای صحبت کرده و خود بطبیخ قیام نموده و مولانا نیز در آن خدمت موافقت کرده در آن اثنا شیخ این مطلع را خوانده است و فرموده است که چشم عین است پس می‌شاید که بلسان اشارت از عین قدیم که ذات است بآن تعبیر کنند و ابرو حاجب است پس میتواند بود که آن را اشارت بصفت که حجاب ذات است دارند خدمت مولانا تواضع نموده است و انصاف داده.

ذیلاً برای نمونه بعضی از غزلیات او نقل میشود تا سبک گفتار او بدست بیاید :

من که در صورت خوبان همه اومی بینم	تو میبندار که من روی نکو می بینم
نیست در دیده من هیچ مقابل همه اوست	تو قفا مینگری من همه رو می بینم
هر کجا مینگرد دیده بدو مینگرد	هر چه می بینم از او جمله بدو می بینم
تو بیکسوش نظر میکنی و من همه سو	تو زیکسو و منش از همه سو می بینم
می باقی است که بی جام و سبو مینوشم	عکس ساقی است که در جام و سبو می بینم
گاه با جمله و گه جمله از او میدانم	گاه او جمله و گه جمله در او می بینم
بوی گلزار تو از باد صبا میشنوم	سروستان ترا بر لب جو می بینم
مغربی آنکه تواس میطلبی در خلوت	
من عیان بر سر هر کوچه و کو می بینم	

ما مهر تو دیدیم وز ذرات گذشتیم	از جمله صفات از پی آن ذات گذشتیم
چون جمله جهان مظهر آیات وجودند	اندر طلب از مظهر و آیات گذشتیم
باما سخن از کشف و کرامات مگوئید	چون ما ز سر کشف و کرامات گذشتیم
دیدیم که اینها همگی خواب و خیال است	مردانه از این خواب و خیالات گذشتیم
ای شیخ اگر جمله کمالات تو این است	خوش باش که از این جمله کمالات گذشتیم
درد سر ارشاد ز ما دور کن ای پیر	کز پیر و مریدی و ارادات گذشتیم
از خانقه و صومعه و زاویه رستیم	ز اوراد رهیدیم و ز اوقات گذشتیم
از مدرسه و درس و مقالات بجستیم	وز شبهه و تشکیک و سئوالات گذشتیم
از کعبه و بتخانه و زنار و چلیپا	از میکرده و کوی خرابات گذشتیم
اینها بحقیقت همه آفات طریقند	المنة لله که ز آفات گذشتیم

ما از پی نوری که بود مشرق انوار

از مغربی و کوکب و مشکوة گذشتیم

چو بحر نا متناهی است دایما مواج حجاب وحدت دریاست کثرت امواج

جهان و هر چه در او هست جنبش دریا است
 دلم که ساحل دریای بی نهایت او است
 علاج درد دلم غیر موج دریا نیست
 بهر خسی نرسد زمین محیط در و گهر
 از این محیط که عالم بجنب اوست سراب
 بلون و طعم اگر مختلف همی گردد
 هر آنچه مغربی از کاینات حاصل کرد

بکرد بحر محیطش بیک زمان تاراج

سبو بشکن که آبی نی سبوئی
 سفر کن از من و مائی که مائی
 چرا چون آس کرد خود نگردی
 پشیمانی بود در هرزه گردی
 تو باری از خود اندر خود سفر کن
 ز خود او را طلب هرگز نگردی
 کرا می بینی از خود می پرسی
 کلاه فقر را بر سر نیابی
 کجا بر کوی او رفتن توانی
 تو یک رو شو که آئینه چو طومار
 ز خود بگذر که دریائی نه جوئی
 گذر کن از تو و اوئی که اوئی
 چو آب آشفته سرگردان چو جوئی
 بریشانی بود در سو سبویی
 بگرد عالم اندر چند پوئی
 اگر چه سالها در جستجوئی
 که را گم کرده آخر نگوئی
 مگر وقتی که ترك سر بگوئی
 که طفلی در پی چوگان و گوئی
 سیه رو گردد آخر از دو روئی

نصیب ای مغربی از خوان وصلش

نیابی تا که دست از خود نشوئی

دارد نشان یارم هر دلبری و یاری
 جز روی او نبینم از روی هر نگاری
 عکسی از آن جمال است هر حسن و هر جمالی
 بینم جمال رویش از روی هر نگاری
 نقشی از آن نگار است هر نقش و هر نگاری
 جز خط او نخوانم از خط هر عذاری

او در دیار جانم بوده همیشه ساکن
چون یار در دل من دایم قرار دارد
چون دست برفشاند من جان بروفشانم
گر میروی رها کن دل را بیادگارت
بر جویبار گیتی بخرام تا بروید
روز شمار دایم کاندلر حساب نایم
روی ترا نیارم دیدن از آنکه باقی است
با گلشن جمالش خاری است هر دو عالم
تا کشته نیست هستت بر گنج ره نیابی

من گشته در پی اوسر گشته هر دیاری
پس از چه رو ندارد دل یکزمان قراری
نبود زبهر جانان بهتر ز جان نثاری
خوش باشد اربماند از دوست یادگاری
از سرو قامت تو هر سرو جویباری
من کیستم که آییم آن روز در شماری
از رهگذار عالم بر دیده ام غباری
تو کی رسی بگلشن تا نکذری زخاری
ز آن رو که تا تو هستی بر گنج اوست ماری

بگذار مغربی را تا در میان در آید

تا تو در این میانی از تست بر کناری

ساقی باقی که جانم مست اوست
بی دهن جان باده را در کشید
نور می در جان و در دل کار کرد
دیدم از مستی چو مستی را قفا
چون حجاب ما یقین شد مرتفع
مهر بود آنرا که ذره خواندمی
زشت و نیکو می نمود اما نبود
هر که را دشمن همی پنداشتم

باده در دادکان بیرنگ و پوست
کار منزله از خم و جام و سیوست
تا روی در استخوان مغز و پوست
عالمی را بی قفا دیدم که پوست
هر دو عالم را بکل دیدم که اوست
بجر بود آنرا که می گفتم که جوست
هر که را من گفتمی زشت و نکوست
آخر الامرش چو دیدم بود دوست

مغربی چون اختلافی هیچ نیست

روزبان در کش چه جای گفته گوست

دلی که بارخ و زلف تو همنشین باشد
بود ز کفر و ز اسلام بیخبر آندل

مجرد از غم و شادی کفر و دین باشد
که زلف و روی تو اش روز و شب قرین باشد

خرد ز بهر تفاخر ز خرمن آنکس
که خوشه چین تو بوده است خوشه چین باشد
کجا بملك سلیمان و خاتمش نگر
مرا که جنت دیدار در درون دل است
چہ التفات بدیدار حور عین باشد
کجا ز لذت دیدار او خبر یابی
ترا که میل بشیر و بانگین باشد
به پیش دیده ماغیر و عین هر دو یکیت
نظر بعین کند آنکه با یقین باشد
بدوز دیده ز غیر آنکهی بعین نگر
بعین کی نگردد هر که غیر این باشد
بیا و دیده از مغربی بومستان
بین که هر چه بگفت او چنین چنین باشد

و همچنین برای نمونه از سبک و اسلوب اشعار صوفیانه بعضی از اشعار عربی
مشاهیر مشایخ صوفیه را ذیلاً نقل میکنیم:
محبی الدین بن العربی گفته است:

الا یا حمامات الاراکة و البان
ترققن لا تظهرن بالنوح و البکا
طارحها عند الاصل و بالضحی
تناوحت الارواح فی غیضة الغضا
فمن لی بجمع و المحصب من منی
وجاءت من الشوق المبرح و الجوی
تطوف بقلبی ساعة بعد ساعة
کما طاف خیر الناس بالکعبة التي
و قبل احجارا بها و هو ناطق
و کم عهدت أن لا تجول و اقسمت
و من اعجب الاشیاء ظبی مبرقع

ترققن لا تضعفن بالشجو اشجانی
خفی صبابانی و مکنون احزانی
نحیة مشتاق و انة هیمان
فمالت بافتان علی فافتانی
و من لی بذات الاثل من لی بنعمان
و من طرق البلوی الی بافتان
بوجد و تبریح و تلثم ارکانی
یقول دلیل العقل فیها بنقصان
و این مقام البیت من قدر انسان
و لیس لمخضوب و فاء بایمان
بشیر بعناب و یومی باجفان

و مرعاه ما بين الترائب و الحشا
لقد صار قلبي قابلا كل صورة
و بيت لاوثان و كعبة طائف
ادين بدين الحب انى توجهت
لنا اسوة فى بشر هند و اختها

ونيز از محيى الدين ابن العربى است :

قف بالطلول الدارسات بلعلع
قف بالديار و نادها متعجبا
عهدي بمثلنى عند بابك قاطفا
كل الذى يرجو نوالك امطروا
قالت نعم قد كان ذاك الملتقى
اذ كان برقى من بروق مباسم
فاعتب زمانا مالنا من حيلة
فعدرتها لما سمعت جوابها
وسألتها لما رأيت ربوعها
هل اخبرتك رياحهم بمقيلهم
حيث الخيام البيض تشرق بالذى

و ايضاً از او است :

حملن على اليعملات الخدورا
و او عدن قلبي ان يرجعوا
و حيت بعنا بها الموداع

و يا عجبها من روضة وسط نيران
فمرعى الغزلان و دير ارهبان
و الواح توراة و مصحف قرآن
ركائبه فالدين دينى و ايمانى
وقيس و ليلى ثم مى و غيلان

واندب احبتهما بذاك البلقع
منها بحسن تلاف بتضجع
ثمر القدود و ورد روض ايشع
ما كان برقك خلبا الا معى
فى ظل افئانى باخصب موضع
واليوم برقى برق ذاك اليرمع
فى دفعه ما ذنب منزل لعلع
تشكو كما اشكو بقلب موجع
مسرى الرياح الذاريات الاربع
قالت نعم قالوا بذات الاجرع
تحويه من تملك الشمس الطلع

و اودعن فيها الدمى و البدورا
و هل تعد الخود الاغرورا
فاذرت دموعا تهيج السعيرا

تريد الخورنق ثم السديرا
فردت و قالت اتدعو ثبورا
ولكنما ادع ثبور اكثرا
فما زادك البين الاهديرا
يشير المشوق بهيج الغيورا
يضاعف اشواقنا و الزفيرا
فنسأل منه البقاء يسيرا
تسوق الينا سحابة مطيرا
فما زاد سحبتك الانفورا
ويا ساهر البرق كن لي سميرا
فقبل الممات عمرت القبورا
لنلت النعيم بها و السرورا
تتاجي الشموس تنافى البدورا

فلما تولت و قد يمممت
دعوت ثبور اعلى اثرهم
فلا تدعون بها واحدا
الا يا حمام الارك قليلا
ونوحك يا ايها الحمام
يذيب الفؤاد يذود الرقاد
يحوم الحمام لنوح الحمام
عسى نفحة من صبا حاجر
تروي بها انفسا قد ظمئن
فيا راعي النجم كن لي نديماً
و يا راقد الليل هنئته
فلو كنت تهوى الفتاة العروبا
تعاطى الحسان خمور الخمار

وايضاً از او است :

او مقان او ربوع كل ما
فاشارات اليه او امسا
او هم او هن جمعا او هما
قدر في شعرنا او اتهمنا
وكذا الزهر اذا ما ابتسما
بانة الحاجر او ورق الحمى
او شمس او هلال نجما
او رياح او جنوب او شما

كل ما اذكره من طلل
وكذا ان قلت ها او قلت هو
وكذا ان قلت هوا وقلت هي
وكذا ان قلت قد انجدي
وكذا الزهر اذا قلت بكت
او انادى لحدادة يمموا
او بدور في خدور افلت
او بروق او رعود او صبا

او طریق او عقیق او نقی
 او نساء کاعبات نهد
 کل ما اذکره ممّا جری
 منه اسرار و انوار جلا
 لفؤادی او فؤاد من له
 صفة قدسیة علویة
 فاصرف الخاطر عن ظاهرها
 او خیال او جبال او ربا
 طالعات او شمس او دمی
 ذکره او شبهه ان یفهما
 وعلیّ جاء بها ركب السما
 مثل مالی من شروط العلما
 اعلمت ان لصدقی قدما
 واطلب الباطن حتی تعلما

و نیز از او است :

لیت شعری هل دروا
 و فؤادی لو دری
 اترا هم سلموا
 حار ارباب الهوی
 ای قلب ملکوا
 ای شعب سلکوا
 ام تراهم هلكوا
 فی الهوی و ارتبکوا

عمر بن فارض از معروفترین شعرای صوفی عربی زبان گفته :

هو الحب فاسلم بالحشاما الهوی سهل
 و عش خالیا فالحب راحتہ عنّا
 ولكن الدی الموت فیہ صباة
 نصحتک علماً بالهوی و الذی اری
 فان شئت ان تحیا سعیداً فمت به
 فمن لم یمت فی حبه لم یعش به
 تمسک بأذیال الهوی و اخلع الحیا
 و قل لقتیل الحب و فیت حقه
 تعرض قوم للغرام و اعرضوا
 فما اختاره مضنیّ به وله عقل
 و اوله سقم و آخره قتل
 حیوة لمن اهوی علی بها الفضل
 مخالفتی فاختر لنفسک ما یحلو
 شهیداً و الا فالغرام له اهل
 و دون اجتناء النحل ما جنت النحل
 و خلّ سبیل الناسکین و ان جلوا
 وللمدعی هیئات ما الکحل الکحل
 بجانبهم عن صحتی فیہ اعتلوا

رضوا بالاماني و ابتلوا بحظوظهم
 فهم في السرى لم يبرحوا من مكانهم
 و عن مذهبي لما استجبوا العمى على الهدى حسداً من عند انفسهم ضلوا
 احبة قلبي و المحبة شافعي
 عسى عطفة منكم على بنظرة
 احبائي انتم احسن الدهرام اسا
 اذا كان حظي الهجر منكم ولم يكن
 و ما الصد الا الود ما لم يكن قلبي
 و تعذيبكم عذب لدني وجوركم
 و صبري صبر عنكم و عليكم
 اخذتم فؤادي وهو بعضي فما الذي
 نأيتكم فغير الد مع لم اروافيا
 فسهدي حي في جفوني مخلد
 هوى طل ما بين الطلول دمي فمن
 تباله قومي اذا رأوني متيماً
 و ماذا عسى عني يقال سوى غدا
 و قال نساء الحي عنا بذكر من
 اذا انعمت نعم علي بنظرة
 وقد صدئت عيني برؤية غيرها
 وقد علموا اني قتيل لحاظها
 حديثي قديم في هواها وماله
 و مالي مثل في غرامي بها كما
 حرام شفا سقمي لديها رضيت ما

وخاضوا بحار الحب دعوى فما ابتلوا
 وما ظعنوا في السير عنه وقد كلوا
 لد يكتم اذا شئتم بها اتصل الحبل
 فقد تعبت بيني و بينكم الرسل
 فكونوا كما شئتم انا ذلك الخل
 بعاد فذاك الهجر عندي هو الوصل
 و اصعب شيء غير اعراضكم سهل
 على بما يقضى الهوى لكم عدل
 اري ابداً عندي مرارته تحلو
 يضركم لو كان عندكم الكل
 سوى زفرة من حر نار الجوى تغلو
 و نومي بهاميت و دمعى له غسل
 جفوني جرى بالسفح من سفحه وبل
 و قالوا بمن هذا الفتى مه الخبل
 بنعم له شغل نعم لي بها شغل
 جفانا و بعد العز لذ له الذل
 فلا اسعدت سعدى ولا اجملت جمل
 و لثم جفوني تربها للصدا يجلو
 فان لها في كل جارحة نصل
 كما علمت بعد و ليس لها قبل
 غدت فتنة في حسناتها مالها مثل
 به قسمت لي في الهوى و دمي حل

او خیال او جبال او ربا
طالعات او شمس او دمی
ذکره او شبهه ان يفهما
وعلیّ جاء بهار کب السما
مثل مالی من شروط العلما
اعلمت ان لصدقی قدما
واطلب الباطن حتی تعلمما

او طریق او عقیق او نقی
او نساء کاعبات نهّد
کل ما اذکره ممّا جری
منه اسرار و انوار جلا
لفؤادی او فتواد من له
صفة قدسیة علویة
فاصرف الخاطر عن ظاهرها

وفیر از او است :

ای قلب ملکوا
ای شعب سلکوا
ام تراهم هلکوا
فی الهوی و ارتبکوا

لیت شعری هل دروا
و فؤادی لو دری
اترا هم سلموا
حار ارباب الهوی

عمر بن فارض از معروفترین شعرای صوفی عربی زبان گفته :

فما اختاره مضنیّ به وله عقل
و اوله سقم و آخره قتل
حیوة لمن اهوی علی بها الفضل
مخالفتی فاختر لنفسک ما یحلو
شهیداً و الا فالغرام له اهل
و دون اجتماع النحل ما جنت النحل
و خلّ سبیل الناسکین و ان جلوا
وللمدعی هیئات ما الکحل الکحل
بجانّبهم عن صحتی فیه اعتلوا

هو الحب فاسلم بالحشام الهوی سهل
وعش خالیا فالحب راحتہ عنا
ولکن لدی الموت فیه صباة
نصحتک علماً بالهوی و الذی اری
فان شئت ان تحیا سعیداً فمت به
فمن لم یمت فی حبه لم یعش به
تمسک بأذیال الهوی و اخلع الحیا
و قل لقتیل الحب و فیت حقه
تعرض قوم للغرام و اعرضوا

رضوا بالاماني و ابتلوا بحظوظهم
 فهم في السرى لم يبرحوا من مكانهم
 و عن مذهبي لما استجبوا العمى على الهدى حسداً من عند انفسهم ضلوا
 احبة قلبي و المحبة شافعي
 عسى عطفة منكم على بنظرة
 احبائي انتم احسن الدهرام اسا
 اذا كان حظي الهجر منكم ولم يكن
 و ما الصد الا الود ما لم يكن قلبي
 و تعذيبكم عذب لدني وجوركم
 و صبري صبر عنكم و عليكم
 اخذتم فؤادي وهو بعضي فما الذي
 نأيتكم فغير الد مع لم ارواها
 فسهدي حي في جفوني مخلد
 هوى طل ما بين الطلول دمي فمن
 تباله قومي اذا رأوني متيمماً
 و ما اذا عسى عني يقال سوى غدا
 و قال نساء الحي عنا بذكر من
 اذا انعمت نعم على بنظرة
 وقد صدئت عيني برؤية غيرها
 وقد علموا اني قتيل لحاظها
 حديثي قديم في هواها وماله
 و مالي مثل في غرامي بها كما
 حرام شفا سقمي لديها رضيت ما

وخاضوا بحار الحب دعوى فما ابتلوا
 وما ظعنوا في السير عنه وقد كلوا
 لد يكتم اذا شئتم بها اتصل الحبيل
 فقد تعبت بيني و بينكم الرسل
 فكونوا كما شئتم انا ذلك الخل
 بعاد فذاك الهجر عندي هو الوصل
 و اصعب شيئي غير اعراضكم سهل
 على بما يقضي الهوى لكم عدل
 اري ابداً عندي مرارته تحلو
 بضركم لو كان عندكم الكل
 سوى زفرة من حر نار الجوى تغلو
 و نومي بهاميت و دمعى له غل
 جفوني جرى بالسفح من سفحه وبل
 و قالوا بمن هذا الفتى مه الخيل
 بنعم له شغل نعم لي بها شغل
 جفانا و بعد العز لذ له الذل
 فلا اسعدت سعدى ولا اجملت جمل
 و لثم جفوني تربها للصداء جللو
 فان لها في كل جارحة نصل
 كما علمت بعد و ليس لها قبل
 غدت فتنة في حسنها مالها مثل
 به قسمت لي في الهوى و دمي حل

فحالي وان ساءت فقد حسنت به
 و عنوان ما فيها لقيت و ما به
 خفيت ضنى حتى لقد ضل عائدى
 و ما عثرت عين على اثرى و لم
 ولى همة تغلو اذا ما ذكرتها
 جرى حبها مجرى دمي في مفاصلي
 فناقس ببذل النفس فيها اخا الهوى
 فمن لم يجد في حب نعم بنفسه
 ولو لا مراعاة الصيانة غيره
 لقلت لعشاق الملاحاة اقبلوا
 وان ذكرت يوماً فخر والذكرها
 و في حبها بعث السعادة بالشقا
 و قلت لرشدي والتنسك والتقوى
 و فرغت قلبي عن وجودي مخلصا
 و من اجلها اسعى لمن بيننا سعى
 فارتاح للمواشين بيني و بينها
 و اصبو الى العذال حبا لذكرها
 فان حدثوا عنها فكلى سامع
 تخالفت الاقوال فينا تباينا
 فشنع قوم بالوصال و لم تصل
 فما صدق التشنيع عنها لشقوتي
 و كيف ارجى وصل من لو تصورت
 و ان وعدت لم يلحق الفعل قولها

و ما حط قدرى في هواها به اعلو
 شقيت وفي قولي اختصرت ولم اغل
 و كيف ترى العواد من لاله ظل
 تدع لي رسماً في الهوى الاعين النجل
 وروح يذكرها اذا رخصت تغلو
 فما صبح لي عن كل شغل بها شغل
 فان قبلتها منك يا حبيذا البذل
 ولو جاد بالدنيا اليه انتهى النجل
 ولو كثروا اهل الصباة او قلوا
 اليها على رأبي وعن غيرها ولو
 سجدوا وان لاحت الى وجهها صلوا
 ضلالاً و عقلي عن هداى به عقل
 تخلوا و ما بيني و بين الهوى خلوا
 لعل في شغلي بها معها اخلوا
 واعدوا ولا اغد و لمن دابه العذل
 لتعلم ما القى و ما عندها جهل
 كأنهم ما بيننا في الهوى رسل
 و كلى ان حد نتهم السن تملوا
 برجم ظنون بيننا مالها اصل
 و ارجف بالسلوان قوم ولم اسل
 وقد كذبت عنى الارجيف و النقل
 حماها المنى و همأ لضاقت به السبل
 و ان او عدت فالقول يسبقه الفعل

فعدى اذا صاح الهوى حسن المطال
و عقد بايد بيننا ماله حل
لدى و قلبى ساعة منك ما يخلو
و يعتبنى دهرى و يجتمع الشمل
نأوا صورة فى الذهن قام لهم شكل
و هم فى فؤادى باطنا اينما حلوا
ولى ابدأ ميل اليهم وان ملوا

انا القليل بلائى و لاجرح
عينى من حسن ذاك المنظر البهج
شوقاً اليك و قلب بالغرام شج
من الجوى كبدى الحرى من العوج
نار الهوى لم اكد انجو من اللجج
عنى تقوم بها عند الهوى حججى
و لم اقل جزا يا ازمة انفرجى
شغل و كل لسان بالهوى لهج
و كل جفن الى الاغفاء لم يعج
و لا غرام به الاشواق لم تهج
اوفى محب بما يرضيك مبتهج
لاخير فى الحب ان ابقى على المهج
حلو الشمايل بالارواح ممتزج
ما بين اهل الهوى فى ارفع الدرج
اغتمه غرته الغراء عن السرج

عدينى بوصل و امطلى بنجازه
و حرمة عهد بيننا عنه لم احل
لانت على غيظ النوى و رضى الهوى
ترى مقلتى يوماً ترى من احبهم
و ما برحوا معنى اراهم معنى فان
فهم نصب عينى ظاهراً حيثما سروا
لهم ابدأ منى حنو وان جفوا
و نیز از اشعار او است :

ما بين معترك الاحداق و المهج
ودعت قبل الهوى روحى لما نظرت
لله اجفان عين فيك ساهرة
واضلع نجلت كادت تقومها
و ادمع هملت لولا التنفس من
و حبذا فيك اسقام خفيت بها
اصبحت فيك كما امسيت مكتئبا
اهفو الى كل قلب بالغرام له
و كل سمع عن اللاحى به صمم
لا كان وجد به الاماق جامدة
عذب بما شئت غير البعد عنك تجد
وخذ بقية ما ابقيت من رmq
من لى بانلاف روحى فى هوى رشأ
من مات فيه غراما عاش مرتقيا
محجب لوسرى فى مثل طرته

و ان ضللت بليل من ذوائبه
 و ان تنفس قال المسك معترفا
 اعوام اقباله كالיום في قصر
 فان نأى سائراً يامهجتى ارتحلى
 قل للمدى لامننى فيه و عنقنى
 فاللوم لؤم و لم يمدح به احد
 يا ساكن القلب لا تنظر الى سكنى
 يا صاحبه وانا البر الرؤوف وقد
 فيه خلعت عذارى و اطرحت به
 و ابيض وجه غرامى فى محبته
 تبارك الله ما احلى شمائله
 يهوى لذكر اسمه من لج فى عذلى
 و ارحم البرق فى مسراه منتسباً
 تراه ان غاب عنى كل جارحة
 فى نعمة العود والنأى الرخيم اذا
 وفى مسارح غزلان الغمائل فى
 و فى مساقط انداء الغمام على
 و فى مساحب اذيال النسيم اذا
 و فى التثامى ثغرا الكأس مرتشفا
 لم ادر ما غربة الاوطان و هو معى
 فالدار دارى و حبه حاضرومتى
 ليهن ركب سرو اليل و انت بهم
 فليصنع الركب ماشأوا با نفسهم

اهدى لعينى الهدى صبح من البلج
 لعارفى طيبه من نشره ارجى
 ويوم اعراضه فى الطول كالهجج
 وان دنا زائراً يا مقلتى ابتهجى
 دعنى وشائى وعدن نصحك السمج
 و هل رأيت محباً بالغرام هجى
 و اربح فؤادك واحذر فتنة الدعج
 بذلت نصحى بذاك الحى لاتعج
 قبول نسكى والمقبول من حججى
 واسود وجه ملامى فيه بالهجج
 فكم اماتت واحيت فيه من مهج
 سمعى وان كان عذلى فيه لم يلج
 لثغره و هو مستحى من الفلج
 فى كل معنى لطيف رائق بهج
 تألفا بين الحان من الهزج
 برد الاصائل والاصباح فى البلج
 بساط نور من الازهار منتسج
 اهدى الى سحيراً اطيب الارج
 ريق المدامة فى مستنزه فرج
 و خاطرى اين كنا غير منزعج
 بدا فمنعرج الجرعاء منعرجى
 بسيرهم فى صباح منك منبلج
 هم اهل بدر فلا يخشون من حرج

با ضلعي طاعة الموجد من وهج
و مقلة من نجميع الدمع في ليج
الى خداع تمنى الوعد بالفرج
وامن على بشرح الصدر من حرج
قول المبشر بعد اليأس بالفرج
ذ كرت ثم على ما فيك من عوج

روحي فداك عرفت ام لم تعرف
لم اقض فيه أسي ومثلي من يقى
فى حب من يهواه ليس بمسرف
يا خيبة المسعى اذا لم تسعف
نوب السقام به ووجدى المتلف
من جسمى المضنى وقلبي المدنف
و الصبر فان و اللقاء مسوفى
سهرى بتشنيع الخيال المرجف
جفنى وكيف يزور من لم يعرف
عينى و سحت بالدموع الدارف
الم التوى شاهدت هول الموقف
أملى و ماطل ان وعدت و لا تقى
يحلو كوصل من حبيب مسعف
و لوجه من نقلت شذاه تشوفى
ان تنطفى و اودان لانطفى
نادا كم يا اهل و دى قد كفى

بحق عصيانى اللاحى عليك و ما
انظر الى كبد ذابت عليك جوى
و ارحم تعثر آمالى و مرتجعى
واعطف على ذل اطماعى بهل وعسى
اهلاً بمالم اكن اهلاً لموقعه
لك البشارة فاخلع ما عليك فقد
ونيز از اشعار او است :

قلبي يحدثنى بانك متلفى
لم أقض حق هواك ان كنت الذى
مالى سوى روحى و با ذل نفسه
فلئن رضيت بها فقد اسعفتنى
يا مانعى طيب المنام و مانحى
عظفا على رمقى و ما ابقيت لى
فالوجد باق و الوصال مما طلى
لم اخل من حسد عليك فالانضع
واسأل نجوم الليل ها زار الكرى
لاغروان شحت بغمض جفونها
وبما جرى فى موقف التوديع من
ان لم يكن وصلٌ لديك فعديه
فالمطل منك لدى ان عز الوفا
اهفولاً نفاس التسيم تملّة
فلعل نار جوانحى بهبوبها
يا اهل و دى انتم أملى و من

عود والمأ كنتم عليه من الوقا
 وحياتكم وحياتكم قسماً وفي
 لوان روي في يدي ووهبتها
 لانيحسبوني في الهوى متصنعا
 اخفيت حبكم فاخفاني اسي
 و كتمته عني فلو ابديته
 و لقد اقول لمن تحرش بالهوى
 انت القليل باي من احببة
 قل للعذول اطلت لومي طامعاً
 دع عنك تعنيفي وذق طعم الهوى
 برح الخفاء بحب من لوفي الدجي
 وان اكتفي غيري بطيف خياله
 لو قال تيهها قف على جمر الغضا
 لا تنكر و اشفي بما يرضي وان
 غلب الهوى فاطعت امر حباتي
 مني له ذل الخضوع و منه لي
 الف الصدود ولي فؤاد لم يزل
 يا ما اميلح كل ما يرضي به
 لو اسمعوا يعقوب ذكر ملاحه
 اولو رآه عائداً ايوب في
 كل البدور اذا تجلي مقبلاً
 ان قلت عندي فيك كل صبابة
 كملت محاسنه فلو اهدى السنا

كرما فاني ذلك الخل الوقي
 عمري بغير حياتكم لم احلف
 لمبشري بقدمكم لم انصف
 كلفي بكم خلق بغير تكلف
 حتى لعمرى كدت عني اخفي
 لو جدته اخفي من اللطف الخفي
 عرضت نفسك للبال فاستهدف
 فاختر لنفسك في الهوى من تصطفني
 ان الملام عن الهوى مستوقي
 فاذا عشقت فبعد ذلك عتف
 سقر اللثام لقلت يا بدر اخف
 فانا الذي بوصاله لا اكتفي
 لو قفت ممثلاً و لم اتوقف
 هو بالوصال علي لم يتعطف
 من حيث فيه عصيت نهى معنفي
 عز المنوع و قوة المستضعف
 مذ كنت غير و داه لم يالف
 و رضا به يا ما احيلاه بفي
 في وجهه نسي الجمال اليوسفي
 سنة الكرى قدماً من البلوى شفي
 نصبو اليه و كل قد اهيف
 قال الملاحه لي و كل الحسن في
 المبدر عند تمامه لم يخف

و على تفتن و اصفيه بحسنه
و لقد صرفت لحيته كلى على
فالعين تهوى صورة الحسن التى
اسعد اخى و غنمى بحدشه
لارى بعين السمع شاهد حسنه
يا اخت سعد من حبيبى جئتمنى
فسمعت مالم تسمعى و نظرت ما
ان زاريو ما يا حشاي تقطعى
ما للنوى ذنب و من اهوى معى
معروفتر بن اشعار صوفيان ابن فارس قصيدة نائية او است موسوم به «نظم السلوك»
که متجاوز از هفتصد و پنجاه بیت است و مشتمل است بر مسائل اساسی تصوف و ذیلاً
چند بیت از آن قصیده نقل میشود :

و كأسی محیا من عن الحسن جلبت
به سر سرى فى انتشائى بنظرة
شمائلها لامن شمولى نشوتى
بهم تم لى کتم الهوى مع شهرتى
ولم يغشنى فى بسطها قبض خشية

منحت ولاها يوم لا يوم قبل ان
فقلت و لاها لا بسمع و ناظر
و همت بها فى عالم الامر حيث لا
فافتنى الهوى ما لم يكن ثم باقيا
فألفيت ما القيت عنى صادراً

بدت عند أخذ العهد فى اوليتى
و لا باكتساب و اجتلاب جبلة
ظهور و كانت نشوتى قبل نشأتى
هنا من صفات بيننا فاضمحلت
الى و منى و اردأ بمزيدتى

و شاهدت نفسی بالصفات التي بها

فكن بصراً وانظر وسمعاً وعه وكن
و لا تتبع من سولت نفسه له
ودع ما عداها واعد نفسك فهي من
فنفسي كانت قبل لوامة متي
فأوردتها ما الموت ايسر بعضه
فعادت و مهما حملته تحمليته
و كلفتها لابل كلفت قيامها
واذهبت في تهذيبها كل لذة
و لم يبق هول دونها مار كبتة
و كل مقام عن سلوك قطعته
و كنت بها صباً فلما تركت ما
فضرت حبیباً بل محبا لنفسه
خرجت بها عنى اليها فلم اعد
وافردت نفسي عن خروجي تكرماً
وغيبت عن افراد نفسي بحيث لا
وها انا ابدى في اتحادى مبدئى
جلت في تجليها الوجود لناظري
واشهدت غيبى اذ بدت فوجدتنى
وطاح وجودى في شهودى وبنت عن
وعانقت ما شاهدت في محوشاهدى

تحجبت عنى في شهودى وحجبتى

لساناً وقل فالجمع اهدى طريقة
فصارت له اقامة و استمرت
عداها وعد منها بأحصن جنة
اطعها عصت او اعص عنها مطيعتى
وانميتها كيما تكون مريحتى
منى و ان خففت عنها تأذت
بتكليفها حتى كلفت بكلفتى
بابعادها عن عاها فاطمأنت
واشهد نفسي فيه غير زكية
عبودية حقةتها بعبودة
اريد ارادتنى لها واحبت
و ليس كقول مرّ نفسي حبيبتى
الى و مثلى لا يقول برجعة
فلم ارضها من بعد ذاك لصحبتى
يزاحمنى ابداء وصف بحضرتى
وانهى انتهائى في تواضع رفعتى
ففى كل مرئى اراها برؤية
هنالك اياها بجلوة خلوتى
وجود شهودى ما حيا غير مثبت
بمشهده للصحو من بعد سكرتى

تأثیه معروف دیگرى از ابن فارس در مواضع عرفانى هست که در مقابل تأثیه

مذکور که «تائیه کبری» یا «نظام السلوك» نامیده شده است «تائیه صغری» نامیده میشود و ذیلاً چند بیت از این تائیه که مشتمل بر یکصد و سه بیت است نقل میشود:

نعم بالصبا قلبی صبا لاجبتی
سرت فأسرّت للنفواد غدیه
مهیمنه بالروض لدن رداؤها
لها باعیشاب الحجاز تحرّش
تذکر نی العهد القديم لانها
فيا حبذا ذاك الشذا حين هبت
احادیث جیران العذیب فسرت
بها مرض من شأنه برء علّتی
به لا بخمر دون صحبی سکر تی
حدیثه عهد من اھیل مودتی

...

الافی سبیل الحب حالی و ماعسی
اخذتم فؤادی وهو بعضی فما الذی
بکم ان الاقی لو دریتم احبتی
یضرکم ان تتبعوه بجملتی

...

کانی هلال الشک لولائاوهی
فجسمی وقلبی مستحیل و واجب
وقالوا جرت حمراً دموعک قلت عن
نحرت لاضیف الطیف فی جفنی الکری
خفیت فلم تهد العیون لرؤیتی
و خدی مندوب لجائز عبرتی
امور جرت فی کثرة الشوق قلت
قری فجری دمعی دماً فوق و جنتی

یکی از قصاید صوفیانه معروف قصیده‌ای است بنام «النوادر العینیه فی بوادر الغیبیه» از عبدالکریم بن ابراهیم بن عبدالکریم جیلی^۱ مؤلف کتاب «الانسان الکامل فی معرفه الا و آخر والا وائل^۲» مرکب از پانصد و سی و چهار بیت که سی و شش بیت آنرا جیلی در کتاب «انسان الکامل» خود در چند مورد شاهد آورده است.

قصیده عینیه مذکور جزو یک مجموعه خطی است که در کتابخانه موزه بریطانیه در لندن محفوظ است و آن مجموعه مرکب است از بیست و هفت رساله از مؤلفین مختلف در مواضع عرفانی و رساله چهاردهم این مجموعه عبارت است از شرح عبدالغنی نابلسی بر قصیده عبدالکریم جیلی^۳ و مطلع آن قصیده این است:

۱- جیلی در اول محرم سنة ۷۶۷ متولد شده و در حدود ۸۰۵ وفات یافته است.

۲- کتاب مذکور در سنة ۱۲۹۳ هجری قمری در مطبعة بولاق مصر بطبع رسیده است.

۳- رجوع شود به ذیل فهرست نسخ خطی عربی کتابخانه موزه بریطانیه تألیف ریو شماره ۲۴۵

فؤاد به شمش المحیبه طالع وليس لنجم العذل فيه مواقع

چون عینیه مذکور مشتمل بر رؤس مسائل عارفانه‌ئی است که جیلی در کتاب
«الانسان الكامل» مدون ساخته است ذیلاً یکصد وهفت بیت آنرا نقل میکنیم^۱.

اذا قيل قل لا قلت غير جمالها وان قبيل الا قلت حسنك شائع
اصلی اذا صلی الانام و انما صلاتی بانى لا اعتزازك خاضع
اكبر فى تحریم ذاتك عن سوى واسمك تسبیحی اذا انارا كع
اقوم اصلی ای اقوم على الوفا بانك فرد واحد الحسن جامع
و اقرأ من قرآن حسنك آية فذلك قرآنى اذا انا خاشع
واسجد ای افنى وافنى عن الفنى واسجد اخرى والمتيم والع
فدينى و اسلامى و تقواى اننى لحسنك فان لا تمارك طائع
و قلبى مذايقه حسنك عنده تحيانه منكم اليكم تارع
صيامى هو الامساك عن رؤية سوى وفطرى انى نحو وجهك راجع
تجلى حبيبى فى مرأى جماله ففى كل مرأى للمحبیب طلائع
فلما تبدى حسنه متنوعاً تسمى باسماء فهن مطالع
فأبرز منه فيه آثار وصفه فذلكم الآثار ما هو صانع
فاوصافه والاسم والاثار الذى هو الكون عين الذات والله جامع
فما ثم من شئ سوى الله فى الورى

حقائق ذات فى مرتب حقه^۲ تسمى باسم الخلق والحق واسع
وفى فيه من روحى نفخت كفاية هل الروح الا عينه يا منازع
ونزّهه عن حكم الحلول فماله سوى والى توحیده الأمر راجع

۱- این ابیات منقول است از کتاب «مطالعات در تصوف اسلامى» تألیف مستشرق معروف

انگلیزى مستر آلین رینولد نیگلسن

ويا واحد الاشياء ذاتك شائع
 فهاهى ميطات عنك فيها البراقع
 ولم تك موصولاً ولا فصل قاطع
 الوهية للضد فيها التجامع
 وانك ما يعلو و ما هو واضع
 وانت بها الماء الذى هو تابع
 وغيران فى حكم دغته الشرائع
 ويوضع حكم الماء والأمر واقع
 على هيئته المنقوش تظهر طالع
 باخلاقه ما للحقيقة مانع
 به هكذا بالنقل اخبر شارع
 لساناً وسمعاً ثم رجلاً تاراع
 هو الكل منا ما لقولى دافع
 على صورة الرحمن آدم واقع
 لما سجد الأملأك وهى خواضع
 على آدم لم يعص و هو مطاوع
 عن العين اذا حالت هناك موانع
 ودع قيده العقلى فالعقل رادع
 عن المزج بالانغياران انت شائع

عن الذات انت الذات انت المجمع
 فان عليها للجمال لواضع
 بها الامر مرموز و حسنك بارع
 اشرت بحد القول ما انا خادع

فيا احدى الذات فى عين كثرة
 تجليات فى الاشياء حين خالقته
 قطعت الورى من ذات نفسك قطعة
 ولكنما احكام رتبك اقتضت
 فانت الورا حقاً وانت امامنا
 وما الخلق فى التمثال الا كثلجة
 فما الثلج فى تحقيقنا غير مائه
 ولكن بذوب الثلج يرفع حكمه
 وكن ناظراً فى القلب صورة حسنه
 فقد جاء فى نفس الحديث تخلقوا
 فها هو سمع بل لسان يدلنا
 فعم قوانا و الجوارح كونه
 ولست اسوى تلك الجوارح والقوى
 ويكفيك ما قد جاء فى الخلق انه
 ولولم يكن فى وجه آدم نوره
 ولو شاهدت عين لا بليس وصفه
 ولكن جرى المقدور فهو على عمى
 فلانك من ابليس فى شبه ستره
 و غص فى بحار الاتحاد منزها

فالانك محجوباً برؤية حسنه
 فعينك شاهداً بمحتد اصلها
 انيتك اللائى هى القصد والمضى
 ونفسك تحوى بالحقيقة كل ما

تهن بها و اعرف حقيقتها فما
فحقق وكن حقاً فانت حقيقة
ووحده في الاشياء فهو منزّه
ولا تطلبين فيه الدليل فانه
ولكن بايمان و حسن تميع
وها اناذا انبئك عن سبل الهدى
اقص حديثاً ثم لى من بدايتى
برزت من النور الالهى لمعة
الى سقف عرش الله فى افق العلا
الى القلم الأعلى ولى منه برزة
الى الهباء السامى وقبل مكرماً
هناك تلتقننى العناصر حكمة

...

فهذا نزول الجسم من عند ربه
وذلك ان الروح فى المركز الذى
وليس لها فيه هبوط منزل
ولكن فى تعييننا بمحض
وذلك للارواح خلق حقيقة
ففى المثل المقروض منه ترتبت
فيبرز فى حكم المرآة للمورى
فتمنوعها ذاك التجلى هو الذى
والا فلا اسم له غير ربنا
تنزّه ربه عن حلول بقدره

وان نزول الجسم للخلق فى الثرى

كعرفانها شيمى لذاتك نافع
بحقك والمخلوق بالذات جامع
وخلف حجاب الكون للنور ساطع
ورآء كتاب العقل تلك الوقائع
اذا قمت جائتك الامور توابع
وافصح عما قد حوته المشارع
لنحو انتهاء علمه لك نافع
بحكمة ترتيب قضتها البدائع
ومنه الى الكرسي جئت أسارع
الى اللوح لوح الامر والحق واسع
نزلت الهىولى و للخلق جامع
ومنها أحلتنى حلالها الطبائع

...

والروح تنزىل مجازى متابع
لها هو روح الحق فافهم أسامع
وليس لها فيه صعود مرافع
تنزه عن حكم بأن هو شائع
وذلك تنزىل لها و قواطع
مراتبه حتى بدا متنوع
تجليه والمقدور ان ذاك طالع
نسميه روحاً وهو بالنفخ واقع
وليس له الا الصفات مواضع
وحاشاه ما بالاتحاد مواقع

...

سواء ولكن بعد ذاك تنوع

فغير مكوث في التراب يسارع
له بين نبت و التراب تراجع
و يشرب اذيفنى و يخضر ضارع
لينسى عهوداً بالحمى و وقائع
سينقش فيها منه طبعا طبائع
ومن نسخة الاكوان فيها خلائع
فيرجع للاوطان من هو راجع
فقهر منى للحبيب مراجع
وللحق علم الحق فى الحكم تابع
وليس لهذا الحكم لى العقل رادع
من الطيب طيب الله فى الخلق ضائع
و يغنيك فى التصريح للسرا ذائع

...

و مالى مع هذا الحبيب تنازع
وانى طوراً فى الكنائس رانع
انا قلم و اقتدار اصابع
فعال مرید ماله من يدافع
و حيناً بماعنه نهتنا الشرائع
و آتى الذى ينهاه و الجفن داعم
و حق لها ان ترعويها المسامع
نبيه لها فالأ مرفيه فظائع
يخبر قبلى بالذى هو واقع
وعينى له قبل الفعال نطالع

فمن سبقت لله فيه عناية
و من ابعده السابقات فانه
فقدريك عشياً ثم ترعاه دابة
على قدر تكرار التردد بعده
وعند مرور النفس فى كل منزل
فمظهر نفس المرء كاملة البها
لتذكر بالمشهود غاية امرها
رأيت قيامى راجعاً نحو ربه
فعاينت انى كنت فى العلم ثابتاً
و بالعلم فالمعلوم ايضاً فملحق
فحينئذ حققت انى نفحة
وما النشر غير المسك فافهم اشارتى

وسلمت نفسى حين اسلمت للقضا
فطوراً ترانى فى المساجد عاكفاً
ارانى كالآلات و هو محركى
ولست بجبرى و لكن مشاهد
فآونة يقضى على بطاعة
بذاك ترانى كنت اترك امره
ولى نكته غرا هنا ساقولها
هو الفرق ما بين الولي و فاسق
و ما هو الا انه قبل وقعه
فأجتى الذى يقضيه فى مرادها

و كنت ارى منها الارادة قبل ما
فانى الذى تهواه منى و مهجتى
وان كنت فى حكم الشريعة عاصياً
انا الحق و التحقيق جامع خلقه
فاحوى بذاتى ما علمت حقيقة
و يسمع تسبيح الصوامت مسمعى
و أعلم ما قد كان فى زمن مضى

و انظر تحقيقاً بعينى محققاً
و اتقن علماً بالاحاطة جملة
و كل طباق فى الجحيم عرفتھا
و انواع تعذيب هناك علمتها
و املاكها حقاً عرفت ولم يكن
و كل عذاب ثم ذقت ولم اقل
و كل نعيم اننى لمنعم

و أفنى اذا شئت الانام بلمحة
و اجمع ذرات الجسوم من الثرى

و انى على هذا عن الكل فارغ
و وصفى حقاً فوق ما قد وصفته
و انى على مقدار فهمك واصف
و ثم امور ليس يمكن كشفها
قفوت بها آثار احمد تابعاً

ارى الفعل منى و الاسير مطاوع
لذلك فى نار حوتها الاضالع
فانى فى حكم الحقيقة طائع
انا الذات والوصف الذى هو تابع
و نورى فيما قد اضاء فلامع
و انى الاسرار الصدور اطالع
و حالاً و أدرى ما اراه مضارع

قصور جنان الخلدوهى قلائع
لاوراق اشجار هناك ايانع
و اعرف اهليها و من ثم واقع
و احوالها طراً و هن فظائع
على بخاف ما له انا صانع
أخشى و انى للمقامين جامع
به وهولى ملك و ما ثم رادع

و أحيى بلفظ من حوته البلاقع
و أنشى كما كانت و انى بادع

و ليس به لى همة و تنازع
و حاشاى من حصر و مالى قاطع
و الا فلى من بعد ذاك بدائع
بها قلد تنى عقد هن الشرائع
فاعجب لمتبوع و ما هو تابع

نبی له فوق المکانة رتبة و من عینه للشاهلین منابع
اکثر غزل سرایان صوفیه طوری سخن عاشقانه را بیان کرده‌اند و مخصوصاً در وصف
می و معشوق بقدری خصوصیات طبیعی مطلب را شرح داده‌اند که خواننده بین معنی
حقیقی این کلمات و معنی مجازی سرگردان میشود.

این نکته را نیز باید در نظر داشت که چنانکه سابقاً بآن اشاره شد سعه مشرب
صوفی و مخصوصاً صوفیه ابران و بالاخص صوفیه بعد از نجم الدین کبری زیاد بوده
و با عالم مجاز بیگانه نبوده و بعضی از آنها عشق جسمانی و طبیعی را از طرق ورود بعالم
عشق حقیقی می‌شمرده‌اند و «المجاز قنطرة الحقیقه» می‌گفته‌اند و بنا به گفته جامی
از قول بعضی از بزرگان عرفا: «نزد اهل توحید و تحقیق این است که کامل آن
کس بود که جمال مطلق حق سبحانه در مظاهر کونی حسی مشاهده کند بی‌بصر
همچنانکه مشاهده می‌کند در مظاهر روحانی بصیرت و جمال با کمال حق سبحانه دو
اعتبار دارد یکی اطلاق که آن حقیقت جمال ذاتی است من حیث هی هی و عارف
این جمال مطلق را در فناء فی الله سبحانه مشاهده تواند کرد و یکی دیگر مقید و آن
از حکم تنزل حاصل آید در مظاهر حسیه یا روحانیه پس عارف اگر حسن بیند چنین
بیند و آن جمال را جمال حق داند متزل شده بمراتب کونیه و غیر عارف را که چنین
نظر نباشد باید که بخوبان ننگرد تا به‌اویۀ حیرت در نماید.»

شعرای صوفی از اشکال شعر بیشتر به غزل و رباعی و مثنوی پرداخته‌اند و قصیده
در بین آنها کمتر متداول بوده است زیرا قصیده معمولاً شعر درباری و برای مدیحه
و حماسه و فتح نامه و امثال آن رایج بوده است و مناسبت با حال صوفی و خانقاه او
نداشته است مع هذا بعضی قصیده سرایان بزرگ در شعرای قدیم صوفیه بوده‌اند از قبیل
سنائی و خاقانی در بعضی از قصاید و ما ذیلاً بعضی از قصاید سنائی را بعنوان نمونه
قصائد ممتاز صوفیه نقل می‌کنیم:

ممکن در جسم و جان منزل که این دون است و آن والا
 قدم زین هر دو بیرون نه نه اینجا باش و نه آنجا
 بهر چ از راه دورافتی چه کفر آن حرف و چه ایمان
 بهر چ از دوست و امانی چه زشت آن نقش و چه زیبا
 گواه رهرو آن باشد که سردش یابی از دوزخ
 نشان عاشق آن باشد که خشکش بینی از دریا
 نبود از خاری آدم که خالی گشت ازو جنت
 نبود از عاجزی و امل که عذرا ماند ازو عذرا
 سخن کز روی دین گوئی چه عبرانی چه سریانی
 مکان کز بحر حق جوئی چه جابلقا چه جابلسا
 شهادت گفتن آن باشد که هم ز اول در آشامی
 همه دریای هستی را بدان حرف نهنگ آسا
 نیابی خار و خاشاکی در این ره چون بفراشی
 کمر بست و بفرق استاد در حرف شهادت لا
 چو لا از حد انسانی فکندت در ره حسرت
 پس از نور الوهیت بالله آی از الا
 ز راه دین توان آمد بصحرای نیاز از نی
 بمعنی کی رسد مردم گذر ناکرده بر اسما
 درون جوهر صفرا همه کفر است و شیطانی
 گرت سودای دین باشد قدم بیرون نه از صفرا
 چه مانی بهر مرداری چو زاغان اندرین پستی
 قفس بشکن چو طاوسان یکی بر پر برین بالا
 عروس حضرت قرآن نقاب آنکه بر اندازد
 که دارالملک ایمان را مجرد بیند از غوغا

عجب نبود گر از قرآن نصیبت نیست جز نقشی
 که از خورشید جز گرمی نیابد چشم نابینا
 بمیر ایدوست پیش از مرگ اگر می زند کی خواهی
 که ادریس از چنین مردن بهشتی گشت پیش از ما
 به تیغ عشق شو کشته که تا عمر ابد یابی
 که از شمشیر بو یحیی نشان ندهد کس از احیا
 چه داری مهر بد مهری کزو بیجان شد اسکندر
 چه بازی عشق با یاری کزو بی ملک شد دارا
 گرت سودای آن باشد کزین سودا برون آئی
 زهی سودا که خواهی یافت فردا از چنین سودا
 سر اندر راه ملکی نه که هر ساعت همی باشی
 تو همچون گوی سرگردان و ره چون پهنه بی پهنای
 تو در کشتی فکن خود را میای از بهر تسبیحی
 که خود روح القدس گوید که بسم الله مجریها
 اگر دینت همی باید ز دنیا دار پی بگسل
 که حرصش بانو هر ساعت بود بیحرف و بی آوا
 همی گوید که دنیا را بدین از دیو بخریدم
 اگر دنیا همی خواهی بده دین و بیر دنیا
 بین باری که هر ساعت ازین پیروزه کون خیمه
 چه بازیها برون آرد همی این پیر خوش سیما
 ترا دنیا همی گوید که دل در ما نبندی به
 تو خود می بندد ننیوشی ازین گویای ناگویا
 گر از آتش همی ترسی بمال کس مشو غره
 که اینجا صورتش مالست و آنجا شکلش اثرها

از آتش دان حواست را همیشه مستی وهستی
 ز دوزخ دان نهادت را هماره مولد و منشا
 پس اکنون گر سوی دوزخ کرائی بس عجب نبود
 که سوی کل خود باشد همیشه جنبش اجزا
 گر امروز آتش شهوت بکشتی بیگمان رستی
 و گرنه تف این آتش ترا هیزم کند فردا
 تو از خاکی بسان خاک تن در ده درین پستی
 که ناگردی چو جان و عقل هم والی و هم والا
 که تا پستست خاک اینجا همه نفع است بی نکبت
 بالای دیده ها گردد چو بالا گیرد از تکبا
 زیاد فقه و باد فقر دین را هیچ نکشاید
 میان در بند کاری را که این رنگست و آن آوا
 مگو مغرور غافل را برای امن او نکته
 مده محرور جاهل را ز بهر طبع او خرما
 چو علمت هست خدمت کن چو دانا یان که زشت آید
 گرفته چینیان احرام و مکی خفته در بطحا
 نه صوت از بهر آن آمد که سوزی مزهر زهره
 نه حرف از بهر آن آمد که دزدی چادر زهرا
 ترا تیغی بکف دادند تا غزوی کنی با خود
 نه چون از خود سپر سازی بمانی زنده در هیجا
 بنزد چون تو بی حسی چه دانائی چه نادانی
 بدست چون تو نامردی چه نرم آهن چه روئینا
 ترا بس ناخوشست آواز لیکن اندرین گنبد
 خوش آوازت همی دارد صدای گنبد خضرا

ولی آنکه خجل گردی که استادی ترا گوید
 که با داود پیغمبر رسیلی کن درین صحرا
 تو چون موری و این راهست همچون موی بت رویان
 مرد زنهار بر تقلید و بر تخمین و بر عمیا
 چو علم آموختی از حرص آنکه ترس کاندر شب
 چو دزدی با چراغ آید گزیده تر برد کالا
 ازین مشقت ریاست جوی رعنا هیچ نکشاید
 مسلمانی ز سلمان جوی و درد دین ز بو دردا
 بصاحب دولتی پیوند اگر نامی همی جوئی
 که از یک چاکری عیسی چنان معروف شد یلدا
 قدم در راه مردی نه که راه و گاه و جاهش را
 نباشد تا ابد مقطع نبوده است از ازل مبدا
 ز بهر قالب اوراست این ارواح مستوفی
 ز بهر حالت اوراست این انقباس مستوفا
 ز بهر کسب آنجا راست اینجا گشتن آدم
 ز بهر زاد آنجا راست اینجا زادن حوا
 تو پنداری که بر بازیست این میدان چون میتو
 تو پنداری که بر هرزه است این ایوان چون میشا
 و گر از بهر دینستی در اندر بند وی گردون
 و گر از بهر شرعستی کمر بگشایدی جوزا
 چو تن جانرا مژین کن بعلم دین که زشت آید
 درون سوشاه عریان و برونش کوشک بر دیبا
 بحکمت جامه نو کن ز بهر آن جهان ورنه
 چو مرگ این جامه بستاند تو عریان مانی و رسوا

خود از نسل جهان بانان نزاید هیچ تا باشد
 مرا و را کوی پر عنین و ما را خانه پر عذرا
 نه بینی طبعرا طبعی چو کرد انصاف رخ پنهان
 نیایی دیورا دیوی چو کرد اخلاص رخ پیدا
 ترا یزدان همی گوید که در دنیا مخور باده
 ترا ترسا همی گوید که در صفرا مخور حلوا
 ز بهر دین بنگذاری حرام از حرمت یزدان
 ولیك از بهر تن مانی حلال از گفته ترسا
 کورت نزهت همی باید بصحرای قناعت شو
 که آنجا باغ در باغست و خوان درخوان و وادروا
 گر از زحمت همی ترسی ز نا اهلان بیر صحبت
 که از دام زبون گیران بعزلت رسته شد عنقا
 مرا باری بحمدالله ز راه رأفت و رحمت
 بسوی خط وحدت برد عقل از خطه اشیا
 نخواهم لاجرم نعمت نه در دنیا نه در جنت
 همیگویم بهر ساعت چه در سرا چه در ضرا
 که یارب مر سنائی را سنائی ده تو در حکمت
 چنان کز وی بر شك آید روان بو علمی سینا
 مگر دانم درین عالم ز بیش آزی و کم عقلی
 چو رأی عاشقان گردان چو طبع بیدلان شیدا
 ز راه رحمت و رأفت چو جان پاك معصومان
 مرا از زحمت تنها بکن پیش از اجل تنها
 زبان مختصر عقلاان بیند از من درین کیتی
 که تا چون خود نخوااندم حریص و مقصد و رعنا

مگردان عمر من چون گل که در طفلی شوم کشته

مگردان حرص من چون ملی که در پیزی شوم برنا

بحرص از شربتی خوردم بگیر از من که بد کردم

بیابان بود و تابستان و آب سرد و استسقا

بهر چ از اوایا گفتند ارزقنی و وفقنی

بهر چ از انبیا گفتند آمنا و صدقنا

...

و نیز از او است :

طرب ای نیکوان شیرین کار
تا کی از کعبه هین در خمار
بعد از این گوش ما و حلقه یار
در قدح جرعه و ما هشیار
کرد این خاک توده غدار
کو کب از صحن گنبد دوار
طبع رنگی مزاج را بازار
پای بر سر نهیم دایره وار
لمن الملك واحد القهار
وی خدایان تو خدای آزار
پرو بالت کسست از بن و بار
باز ده وام هفت و هشت و چهار
بر مچین چون خسان ز راه نثار
تو از ایشان طمع مدار مدار
نا دهندت بیندگی اقرار

طلب ای عاشقان خوش رفتار
تا کی از خانه هین ره صحرا
زین سپس دست او و دامن دوست
در جهان شاهی و ما فارغ
خیز تا زاب روی بنشانیم
بس بجاروب لا فرو رویم
ترکتازی کنیم و در شکنیم
وزیری آنکه تا تمام شویم
تا ز خود بشنود نه از من و تو
ای هواهای تو هوی انگیز
قفس تنگ چرخ و طبع و حواس
کرت باید کزین قفس برهی
آفرینش نثار فرق تواند
چرخ و اجرام چاکران تواند
حلقه در گوش چرخ و انجم کن

ورنه بر چار سوی کون و فساد
 گاهت از روی مزرعت فکند
 که کند او ز مزدت از سر زهد
 گاه بر بنددت به تهمت تیغ
 گاه مهرت نماید از سر کین
 گاه ناهید لولی رعنا
 که کند تیر چرخ از سر امن
 که کند ماه نقشت اندر دل
 که ترا بر کند اثیر از مزد
 گاه بادت کند ز آرز و نیاز
 گاه آب لثیم دون همت
 گاه خاک فسرده از تأثیر
 با چنین چار پای بند بود
 چند ازین آب و خاک و آتش و باد
 بسکه نامرد و خشک مغزت کرد
 عمر امسال و یار ضایع کرد
 دولتی مردی ار نه پریده است
 شیر کردی بلفظ تازی ریش
 بر گذر زین جهان غرچه فریب
 کلبه کاندراو نخواهی ماند
 رخت بردار از این خراب که هست
 از ورای خرد مگوی سخن
 خویشتن را بزیر پی بسپار
 بود بگذار زانکه در ره فقر

گاه بیمار بین و گاه تیمار
 جرم کیوان چو خوک در شد یار
 زین جهان سیروزان جهان ناهار
 دست بهرام چون قلم ز ناز
 مر ترا در خیال ز رعیار
 کندت باد سار و باده کسار
 چون کمان گوشه گشته وزهوار
 در خزر همد و در حبش بلغار
 تانهی روشوی چو دود شرار
 روح پر نار و روی چون گلنار
 جاهل و کاهلت کند به بحار
 بر تو ویران کند ره و آثار
 سوی هفت آسمان شدن دشوار
 این دی و تیر و آن تموز و بهار
 بوی کافور و مشک لیل و نهار
 هر که در بند یار ماند و دیار
 مرغ امسال از دریچه یار
 قیر کردی بلفظ ترکی قار
 در گذر زین رباط مردم خوار
 سال عمرت چه ده چه صد چه هزار
 بام سوراخ و ابر طوفان بار
 وز فرود فلک مجوی قرار
 چون سپردی بدست حق بسیار
 دین حصار است و بود قفل حصار

نشود در گشاده تا تو بدم
 بود تو شرع بر تواند داشت
 دین نیاید بدست تا بودت
 نه فقیری چو دل بدنیا کرد
 نه فقیهی چو حرص و شهوت کرد
 ره رها کرده از آنی گم
 مشک و پیشکت یکیست تاتو همی
 دل بصد پاره همچو ناری از آنک
 کاراگر رنگ و بوی دارد و بس
 دعوی دل مکن که جز غم حق
 ده بود آن نه دل که اندروی
 نیست اندر نگار خانه امر
 زانکه در قعر بحر الا الله
 چه شوی با کلاه بر منبر
 تر مزاجی مگرد در سقلاب
 خود کلاه و سرت حجاب تواند
 کله آنکه نهی که بر فمادت
 علم کز تو تو را به نستاند
 آب حیوان چو شد گره در حلق
 نه بدان لعنت است بر ابلیس
 بل بدان لعنت است کاندر دین
 دوری از علم تا ز شهوت و خشم
 بزند از تو تشنگی و کنند

بر نیازی ز قفل و پرّه دمار
 ز آنکه اوز روشن است و بود توتار
 بر یمین و یسار یمین و یسار
 مر ترا پای مزد و دست افزار
 مر ترا فرع جوی و اصل گذار
 عز ندانسته از آنی خوار
 ناک ده را ندانی از عطار
 خلق را سر شمرده چو انار
 حبذا چین و فرخا فرخار
 نیست اندر حریم دل دیار
 گاو و خر باشد و ضیاع و عقار
 صورت و نقش مؤمن و کفار
 لانهنگی است کفر و دین ادبار
 چه شوی با زکام در گلزار
 خشک مغزی میوی در تانار
 تو میفزای بر کله دستار
 سنگ در کفش و کیک در شلوار
 چهل از آن علم به بود صدفار
 زهر گشت از چه بود نوش کوار
 کو نداند همی یمین ز یسار
 علم داند بعلم نکند کار
 جانت پر پیکر است و پر پیکار
 این دهان کننده و آن چکر افکار

بسته جاه و زر مباح که هست
 کی در آید فرشته تا نکنی
 کی در احمد رسی و در صدیق
 پرده بردار تا فرود آید
 با بخیلی مجوی ره که نبود
 مالک دین نشد کسی که نشد
 سرخ روئی بر آبجوی مجوی
 گرچه از مال و گندم و یونجه
 بس تفاخر مکن که اندر حشر
 مال دادی بباد چون تو همی
 دولت آنرا مدان که دادندت
 تا تو را یار دولت است نه
 چون ترا از تو پاک بستانند
 چون دو گیتی دو نعل پای تو شد
 در طریق رسول دست آویز
 پاک شو بر سپهر همچو مسیح
 همچو نمرود قصد چرخ مکن
 کز دو بال سریش کرده نشد
 عقل در کوی عشق ره نبرد
 کاندراقلیم عشق بی کارند
 کی توان گفت سرعشق بعقل
 گر نخواهی که بر تو خندد خلق
 راه توحید را بعقل مجوی

جاه و زر آب یار گین و بحار
 سک ز در دور و صورت از دیوار
 عنکبوتی تنیده بر در غار
 هودج کبریا بصفحه بار
 هیچ دیندار مالک دیندار
 از سر جود مالک دیندار
 زانکه زردند اهل دریا بار
 هم خزانه پر است و هم انبار
 گندمت کژدمست و مالت مار
 کل بگو هر خری و خر بخیار
 بیش از ابنای جنس استظهار
 در جهان خدای دولتیار
 دولت آن دولت است و کار آن کار
 بر سر کوی هر دو را بگذار
 بر بساط خدای پای افشار
 گشته از جان و عقل و تن بیزار
 با دو تا کرکس و دو تا مردار
 هیچ طرار جعفر طیّار
 تو از آن کور چشم چشم مدار
 عقلهای نهی رو پرکار
 کی توان سفت سنگ خاره بخار
 نقد خوارزم در عراق میار
 دیده روح را بخار بخار

زانکه کرده است قهر الا الله
 بخدا ار کسی تواند بود
 هر که از چوب مرکبی سازد
 نشود دل چو تیر تا نشوی
 تا زبانت خمش نشد از قول
 تا ز اول خمش نشد مریم
 گرت باید که مرکزی کردی
 پای بر جای باش و سرگردان
 در هوای زمانه مرغی نیست
 زو کس آواز او به نشنودی
 قاید و سایق صراط الله
 جز بدست و دل محمد نیست
 چون دلت پر ز نور احمد بود
 خود بصورت نگر که آمنه بود
 ای بدیدار فتنه چون طارس
 عالم غافلست و تو غافل
 همه زنهار خوار دین تواند
 غول باشد نه عالم آنکه ازو
 برخود آنرا که پادشاهی نیست
 افسری کان نه دین نهد بر سر
 باش وقت معاشرت با خلق
 هر چه نزاره دین خوری و بری
 بزه و مرغ را بدان ره کش

عقلرا بر دو شاخ لا بردار
 بی خدا از خدای بر خوردار
 مرکب آسوده دان و مانده سوار
 بی زبان چون دهانه سوفار
 ندهد بار نطق ایزد بار
 در نیامد مسیح در گفتار
 زیر این چرخ دایره کردار
 چون سکون و تحرك پرکار
 چمن عشق را چو بو تیمار
 گر نبودی میان تهی مزمار
 به زقرآن مدان و به ز اخبار
 حل و عقد خزینه اسرار
 بیقین دان که ایمنی از نار
 صدف در احمد مختار
 وای بگفتار غره چون گفتار
 خفته را خفته کی کند بیدار
 دین بزنهارشان مده زنهار
 بشنوی گفت و نشنوی کردار
 بر گیاهیش پادشا شمار
 خواهش افرشمار و خواه افار
 همچو عفو خدای پند رفتار
 در شمارت کنند روز شمار
 که بانسان رستند در مقدار

جز بدین ظلم باشد از بکشد
 نکند عشق نفس زنده قبول
 راه عاشق کاسپرد عاشق
 از ره ذوق عشق بشناسی
 بیخ کانرا نشاند خرسندی
 عاشقانرا ز درد نبود رنج
 جان عاشق نترسد از شمشیر
 زانکه بر دست عشق بازانند
 گر شمار تو شعر آمده شرع
 روی بشمود صبح صادق شرع
 بر سردار دان سر سرهنگ
 تا نه بس روزگار خواهی دید
 وارهان خویشرا که وارسته است
 هیچ بی چشم دیدی از سرچشم
 بهر مشتی مهوس رعنا
 ای توانگر بکنج خرسندی
 يك رمه زین خسان ناموزون
 ریش و دامن بدستشان چه دهی
 خواجگان بوده اند پیش از ما
 ای نجیبان وقت ما همه باز
 جمله از بخل و میبخلی سرمست
 ای سنائی ازین سگان بگریز
 زین چنین خواجگان بی معنی

بی نمازی مسیحی را زار
 نکند باز موش مرده شکار
 آه بیمار کاشنود بیمار
 آه موسی ز راه موسیقار
 شاخ او بی نیازی آرد بار
 دیدگان را ز نور نبود بار
 مرغ محبوس نشکند ز اشجار
 ملك الموت گشته در منتقار
 چکنی صبح کاذب اشعار
 خاک زن بر جمال شعر و شمار
 در بن چاه بین تن بنمدار
 هم سپه مرده هم سپهسالار
 خر وحشی ز نشتر بیطار
 طالب شمع زیر و آینه دار
 رنج بر جان و دین و دل مگمار
 از بخیلان کناره گیر کنار
 از بی سختن تو با معیار
 چون نه خصم و نه پذیرفتار
 در عطا سخت مهر و سست مهار
 راح خوارند مستراح انبار
 همه از شر و نا کسی هشیار
 گوشه گیر ازین جهان هموار
 رده افلاک و گفت بی کردار

دامن عافیت بگیر و بیوش
 میوه کان به تیرماه رسد
 دل از اینان بیر که بیدریا
 همچنین درسرای حکمت و شرع
 هان و هان تا تو را چو خود نکنند
 چو تو از خمر هیچکس نخوری
 طیره چون کردی و فسرده و کج
 نشود شسته جز به بی طمعی
 ملک دنیا مجوی و حکمت جوی
 خدمتی کز تو در وجود آمد
 در طریقت همین دو باید ورد
 گر سنائی ز یار ناهموار
 آبرا بین که چون همی نالد

بر زمین پست چون زمین بنشین

تا سمائی شوی سنائی وار

وایضاً قصیده ذیل از او است .

دلا تا کی درین زندان فریب این و آن بینی

یکی زین چاه ظلمانی برون شو تا جهان بینی

جهانی کاندرو هر دل که یابی پادشا یابی

جهانی کاندرو هر جان که بینی شادمان بینی

درو گر جامه دوزی ز فضلش آستین یابی

درو گر خانه سازی ز عدلش آستان بینی

نه بر اوج هوا او را عقابی دل شکر یابی
نه اندر قمر بحر او را نهنگی جان ستان بینی

اگر در باغ عشق آبی همه فراش دل بینی
وگر در راه دین آبی همه نقاش جان بینی
گاهی انوار عرشی را از این جانب مدد یابی

گاهی اشکال حسی را ازین عالم بیان بینی
سبکرو چون توانی بود سوی آسمان تا تو
ز تر کیب چهار ارکان همی خود را کران بینی

اگر صد قرن ازین عالم بیوئی سوی آن بالا
چو دیگر سالکان خود را هم اندر نردبان بینی
گر از میدان شهوانی سوی ایوان عقل آئی

چو کیوان در زمان خود را بهفتم آسمان بینی
درین ره گرم رو میباش لیک از روی نادانی
نگر نمیشیا هرگز که این ره را کران بینی

وگر زی حضرت قدسی خرامان گردی از عزت
ز دارالملک ربانی جنبیبتها روان بینی

ز حرص و شهوت و کینه بیرتازان سپس خود را
اگر دیوی ملک یابی و گر گرگی شبان بینی
ور امروز اندرین منزل ترا جانی زیان آمد

زهی سرمایه و سودا که فردا زان زبان بینی
زبان از حرف پیمائی یکی یک چند کوتاه کن
چو از ظاهر خمش گردی همه باطن زبان بینی

گر او باش طبیعت را برون آری زدل زان پس
همه رمز الهی را زخاطر ترجمان بینی

مر این مهمان علوی را گرامی دار تا روزی

چو زین گنبد برون پری مر او را میزبان بینی

بحکمتها قوی پر کن مر این طاوس عرشی را

که تازین دامگاه او را نشاط آشیان بینی

نظر گاه الهی را یکی بستان کن از عشقی

که در وی رنگ و بوی گل زخون دوستان بینی

که دولتیاری آن نبود که بر گل بوستان سازی

که دولتیاری آن باشد که در دل بوستان بینی

چو درج در دین کردی ز فیض فضل حق دل را

مقرس از دیو اگر بروی ز عصمت پاسبان بینی

ز حسی دان نه از عقلی اگر در خود بدی یابی

زهیزم دان نه از آتش اگر در وی دخان بینی

بها نه بر قضا چه نهی چو مردان عزم خدمت کن

چو کردی عزم بنگر تا چه توفیق و توان بینی

تو یکساعت چو افریدون بمیدان باش تا زان پس

بهر جانب که رو آری درفش کلویان بینی

عنان گیر تو گر روزی جمال درد دین باشد

عجب نبود که با ابدال خود را همعنان بینی

خلیل ار نیستی چبود تو با عشق آی در آتش

که تا هر شعله ز آتش درخت ارغوان بینی

عطا از خلق چون جوئی گر او را مال ده گوئی

بسوی عیب چون پوئی گر او را عیب دان بینی

ز بخشیدن چه عجز آمد نگارنده دو کیتی را

که نقش از گوهران دانی و بخش از اختران بینی

ز یزدان دان نه ازار کان که کوته دید کی باشد
 که خطی کز خرد خیزد تو آنرا از بنان بینی
 چو جان از دین قوی کردی تن از خدمت مزین کن
 که اسب غازی آن بهتر که با بر گستران بینی
 اگر صد بار در روزی شهید راه حق گردی
 هم از گبران یکی باشی چو خود را در میان بینی
 هوا را پای بگشادی خرد را دست بر بستی
 گر آنرا زیر کام آری مر این را کامران بینی
 تو خود کی مرد آن باشی که دل را با هوا خواهی
 تو خود کی درد آن داری که تن را در هوا بینی
 که ازدوئی خیال نان چنان رسته است در چشمت
 که گر آبی خوری دروی نخستین شکل نان بینی
 مسی از زر بیالودی و می لافی چه سود اینجا
 که آنکه ممتحن گردی که سنگ امتحان بینی
 نقاب قوت حسی چو از پیش تو بردارند
 اگر گبری سقر یابی و گر مؤمن چنان بینی
 امین باش از همی ترسی ز نار آن جهان گر تو
 بکار اینجا امین باشی ز نار آنجا امان بینی
 بهشت و دوزخ با تست در باطن نگر تا تو
 سقرها در جگر یابی جنانها در چنان بینی
 امامت گرز کبر و حرص و بخل و کین برون ناید
 بدوزخ دانش از معنی گرش در گلستان بینی
 و گر چه طیلسان دارد مشو غره که این آنجا
 یکی طوقیست از آتش که آنرا طیلسان بینی

بچشم عافیت بنمگر درین دنیا که تا آنجا
 نه کس را نام و نان دانی نه کس را خانمان بینی
 یکی در چشم سربنمگر درین زندان خاموشان
 که تا یاقوت گویا را بمقابوت از چه سان بینی
 نه این ایوان علوی را بچادر زیب و فریابی
 نه این میدان سفلی را مجال انس و جان بینی
 سر زلف عروسان را چو برک نسترن یابی
 رخ گلرنگ شاهانرا برنگ زعفران بینی
 بدین زور و زر دنیا چو بی عقلاں مشو غرّه
 که این آن نوبهاری نیست کش بی مهرگان بینی
 که گر عرشی بفرش آبی و گر ماهی بچاه افی
 و گر بحری تهی گردی و گر باغی خزان بینی
 یکی اعضات را حمال موران زمین یابی
 یکی اجزات را انقال دوران زمین
 چه آید نازش و نالش بر اقبالی و ادباری
 که تا بر هم زنی دیده نه این بینی نه آن بینی
 سرالب ارسلان دیدی ز رفعت رفته بر گردون
 بمرو آنا کنون در گل تن الب ارسلان بینی
 چه باید تنگدل بودن که این يك مشت رعنا را
 همی باد خداوندی کنون در بادبان بینی
 که تا يك چند از اینها گر نشانی بازجوئی تو
 ز چندان باد لختی خاک و مشتی استخوان بینی
 پس آن بهتر که از مردم سخن ماند نکو زیرا
 که نام دوستان آن به که نيك از دوستان بینی

بسان علت اولی سخن ران ای سنائی زان
 که تا چون زاده نانی بقای جاودان بینی
 و گر عیب کند جاهل بحکمت گفتن آن مشنو
 که کار پیر آن بهتر که با مرد جوان بینی
 حکیمی گر ز کثر گوئی بالا بیند عجب نبود

که دایم تیر گردون را و بال اندر کمان بینی
 سرای عقل و معنی را توئی راوی روایت کن
 که معنی دان همان باشد کش اندر دل همان بینی

و همچنین رباعی نزد شعرای صوفی رایج بوده است زیرا رباعی و زنی است
 خوش آهنگ و کوتاه و مناسب با کلمات قصار و عبارات کوتاه و اشارات عارفانه است
 و در قدیم ترین آثار منشور و منظوم صوفیه مقداری رباعی دیده میشود .
 از آنچه در حالات ابوسعید ابوالخیر نوشته اند بر می آید که در اوان کودکی او
 یعنی در اواسط قرن چهارم در مجالس سماع صوفیه خواندن رباعی مرسوم بوده است
 صاحب کتاب « اسرار التوحید » مینویسد : « و بدانکه پدر شیخ ما ابوسعید ابوالخیر
 بوده است و او را در میهنه بابو ابوالخیر گفتندی و او عطار بوده است و مردی با ورع و
 دیانت بوده است و از شریعت و طریقت با گاهی و پیوسته نشست و خاست او با اصحاب
 صقه و اهل طریقت بوده است و ولادت شیخ ما ابوسعید روز یکشنبه غره ماه محرم
 سنه سبع و خمسين و ثلثمائه بوده است . و پدر شیخ با جمعی عزیزان این طایفه در
 میهنه نشستی داشتندی که در هفته هر شب بخانه یکی از آن جمع حاضر آمدندی و
 اگر عزیزی و غریبی رسیده بودی او را حاضر کردند و چون چیزی بکار بردندی و
 از نمازها و اورادها فارغ شدندی سماع کردند یک شب بابو ابوالخیر بدعوت درویشان
 میشد والد شیخ رحمه الله علیها از وی التماس کرد که ابوسعید را با خویشان ببر تا نظر
 درویشان بر وی افتد بابو ابوالخیر شیخ را با خویشان برد چون بسماع مشغول شدند

قوآل این بیت بگفت :

این عشق بلی عطاء درویشان است خود کشتن شان ولایت ایشان است
جان کرد فدا کار جوانمردان است دنیا و درم نه زیست مردان است
چون قوآل این بیت بگفت درویشان را حالتی پدید آمد و آن شب تا روز بر این
بیت رقص میگردند و در این حالت بودند و از بسیاری که قوآل این بیت بگفت شیخ
یاد گرفت چون بخانه باز آمدند شیخ پدر را گفت تا این بیت که قوآل میگفت و
درویشان را استماع آن وقت خوش گشته بود چه معنی دارد پدر شیخ گفت خاموش
که تو معنی آن در نیابی و ندانی ترا با آن چه کار^۱.

اما اینکه مجموعه رباعیاتی بابوسعید ابوالخیر نسبت داده اند ظاهراً صحت ندارد
زیرا اتفاقاً چنانکه از کتاب « حالات و سخنان »^۲ و کتاب « اسرار التوحید » که
دومآخذ مهم شرح حال ابوسعید است برمیآید ابوسعید نادراً شعری گفته است و بنص
اسرار التوحید فقط يك بیت و يك رباعی از او است و ابیات دیگر منسوب باو ایبائی
است که در طی کلام بر زبان او آمده است .

صاحب اسرار التوحید میگوید : « درویشی بوده است در نیشابور که او را
حمزة التراب گفته اند روزی از تواضع که در او بود شیخ ما را رقعۀ نوشت و بر سر
رقعه تواضع را بنوشت که تراب قدم شیخ ما بر ظهر رقعۀ بنوشت و جواب او این
بیت و بدو فرستاد .

گر تو خاک کی خاک ترا خاک شدم چون خاک ترا خاک شدم پاک شدم

۱- اسرار التوحید چاپ طهران صفحه ۹-۱۰ .

۲- صاحب « حالات و سخنان ابوسعید » میگوید که درویشی حمزه نام نامه بشیخ ابوسعید
نوشته و بر سر نامه نوشته بود « بوحمة التراب » شیخ بر پشت نامه نوشت :
چون خاک شدی خاک ترا خاک شدم چون خاک ترا خاک شدم پاک شدم
پس روی بجمع کرد و گفت ما هر کرا شعر بگفته ایم آنچه بر زبان ما رود گفته عزیزان بود و
بیشتر از آن پیر ابوالقاسم بشر بود (حالات و سخنان چاپ پطربورغ صفحه ۵۳-۵۴)

جدّ دعا گوی خواجه بوسعید آورده است که جماعتی گمان برند که بیت هائی که در میان سخن بر زبان مبارک شیخ ما رفته است او گفته است و نه چنان است که او را چندان استغراق در حالت خود بمشاهده حق بودی که او را پروای تفکر در بیت نبودی در همه عمر او الا این يك بیت که بر پشت رقعۀ حمزه نوشته است و این دیگر بیت :

جانا بزمین خابران خاری نیست کش بامن و روزگار من کاری نیست

با لطف و نوازش وصال تو مرا در دادن صد هزار جان عاری نیست

دیگر هر چه بر زبان او رفته است همه آن بوده است که از پیران خویش یاد داشته است^۱.

صاحب اسرار التوحید در پایان باب دوم کتاب در تحت عنوان «ابیات پراکنده

که بر زبان شیخ ما رفته است» مقداری اشعار نقل کرده است که ما رباعیات آنرا در این جا نقل میکنیم :

ما را بجز این جهان جهانی دگر است جز دوزخ و فردوس مکانی دگر است
قلاشی و عاشقیش سرمایۀ ماست قرائتی و زاهدی جهانی دگر است

در راه یگانگی نه کفر است و نه دین يك گام زخود برون نه و راه ببین
ای جان جهان تو راه اسلام گزین با مار سیه نشین و با خود منشین

خواهی که کسی شوی زمستی کم کن نا خورده شراب وصل مستی کم کن
با زلف بتان دراز دستی کم کن بت را چه گنه تو بت پرستی کم کن

نا زلف توشاه گشت و رخسار تو تخت افکنند دلم برابر تخت تو رخت
روزی بینی مرا شده کشته بخت حلقم شده در حلقۀ زلفین تو سخت

تا روی ترا بدیدم ای شمع طراز نی کار کنم نه روزه دارم نه نماز
چون با تو بوم مجاز من جمله نماز چون بی تو بوم نماز من جمله مجاز

آنجا که نیائی نه پدیدى كوئى
عاشق كنى و مراد عاشق جوئى

جائیکه تو باشى اثر غم نبود
آنها که ز فرقت تو یکدم نبود

ای دوست ترا بجملى گشتم من
گر تو ز وجود خود برون جستی پاک

چندانکه بکوى سلمه ياراست ورنود
چندانکه ستاره است بر این چرخ کبود

آنجا که بیائی از زمین برروئى
ایست خوشى و ظریفى و نیکوئى

آنجا که نباشى دل خرم نبود
شادیش زمین و آسمان کم نبود

حقا که در این سخن نه زرق است و نه فن
شاید صنما بجای تو هستم من

چندانکه درخت میوه داراست مرود
از ما بپر دوست سلام است و درود

رباعى دیگر منسوب بابوسعید ابوالخیر رباعى ذیل است :

حورا بنظاره نگارم صف زد

یکخال سیه بر آن رخان مطرف زد

که عبیدالله بن محمود شاشى معروف بخواجه احرار متوفى در سال هشتصد و

نود و پنج شرحى بر آن نوشته وعین آن بنام «رسالة حورائیه» در آخر اسرار التوحید

چاپ طهران بطبع رسیده است .

۱- نسبت این رباعى بابوسعید ابوالخیر بقایت مشکوک است زیرا چنانکه گفته شد بتصريح

صاحب اسرار التوحید که از نوادگان نزديك شيخ است هیچيك از ایاتى که بر زبان شيخ رفته است

جز بیت و رباعى مذکور از آن او نیست .

رباعیات ذیل از سنائی است^۱:

تا روی نمود رمز طامات مرا
چون سجده همی نماید آفات مرا

ای نیست شده ذات تو در پرده هست
مردانه کنون چو عاشقان می در دست

شو تا بخرابات فرو آرامیم
ما خسته عشق و بسته ایامیم

یک چند در اسلام فرس تاخته ایم
چون قاعده عشق تو بشناخته ایم

گر تو بصلاح خویش کم نازی به
در صومعه سر زهد نفرازی به

جز راه قلندر و خرابات میوی
پر کن قدح باده و در پیش بیوی

رباعیات ذیل در مجموعه «مونس الاحرار» بشیخ فریدالدین عطار نسبت داده شده است^۲:

مہتاب قتاد در گلستان امشب
درده می گلرنگ که می نتوان خفت

از ره نبرد رنگ عبارات مرا
محراب ترا باد و خرابات مرا

ای صومعه ویران کن و ز تارپرست
گرد در کفر گرد و گرد سر مست

در میکده دم زنیم و درد آشامیم
شوریده روزگار نافر جامیم

یک چند بکفر و کافری ساخته ایم
از کفر باسلام نپرداخته ایم

با حالت نقد وقت در سازی به
بتخانه اگر ز بت پردازی به

جز باده و جز سماع و جز یار مجوی
می نوش کن ای نگار و بیهوده مکوی

رباعیات ذیل در مجموعه «مونس الاحرار» بشیخ فریدالدین عطار نسبت داده شده است^۲:

گل روی نمود از گلفشان امشب
از مشغله هزار دستان امشب

۱- نقل از دیوان سنائی چاپ طهران سنة ۱۲۷۴. و چاپ فاضل دانشمند آقای مدرس رضوی

۲- نسخه عکسی استاد علامه آقای محمد قزوینی برای وزارت فرهنگ.

کاین کار جهان دم است و دام ایساقی
روزی دوسه نیز والسلام ایساقی

برخیز صبح کن چرائی غمناک
او روی بما کرده و ما روی بخاک

در سوختن و گریه زار آمدهام
چون شمع ز آتش اشکبار آمدهام

خون شد چگرم بیار جام ای ساقی
می ده که گذشت عمر و بگذاشته

چون صبح دمید و دامن شب شد چاک
می نوشدمی که صبح بسیار دمد

شمع که چنین زار و نزار آمدهام
از اشک بمیرد آتش و من همه شب

رباعیات ذیل از مولانا جلال الدین رومی است:

روشن گردد جمال ذرات مرا
یک وقت شود جمله اوقات مرا

روشن ز شراب وصل دائم شب ما
تا صبح عدم خشک نیابی لب ما

بر دوخت مرقع از رک و پوست مرا
عالم همه خانقاه و شیخ او است مرا

تا بیتو بوم نخسبم از یاریها
تو فرق نگر میان بیداریها

نی اول و نی آخر و آغاز مرا
کای کاهل راه عشق در باز مرا

آنوقت که بحر کل شود ذات مرا
زان میسوزم چو شمع تا در ره عشق

با عشق روان شد از عدم مرکب ما
زان می که حرام نیست در مذهب ما

پرورد بناز و نعمت آندوست مرا
تن خرقه و اندر او دل ما صوفی

تا با تو بوم نخسبم از یاریها
سبحان الله که هر دو شب بیدارم

جز عشق نبود هیچ دمساز مرا
جان میدهد از درونه آواز مرا

در جان تو جانی است بجو آن جانرا
صوفی رونده گر توانی میجوی

گر عمر بشد عمر دگر داد خدا
عشق آب حیات است در این آب درآ

مستند مجردان اسرار امشب
ای هستی بیگانه از این ره برخیز

از کفر و ز اسلام برون صحرائی است
عارف چو بدان رسید سر را بنهد

اندر دل من درون و بیرون همه اوست
اینجای چگونه کفر و ایمان گنجد

اندر سرما همت کاری دگر است
والله که بعشق نیز قانع نشویم

ای بیخبر از مغز شده غره بیوست
حس مغز تن است و مغز حس جان است

باما ز ازل رفته قراری دگر است
ای زاهد شبخیز تو مغرور نماز

بیرون ز جهان کفر و ایمان جایی است
جان باید داد و دل بشکرانه جان

در کوه تو کانی است بجو آن کانرا
بیرون تو میجو ز خود بجو تو آنرا

گر عمر فنا بمرد نک عمر بقا
هر قطره از این بحر حیاتی است جدا

در پرده نشسته اند با یار امشب
زحمت باشد بودن اغیار امشب

ما را بمیان آن فضا سودائی است
نه کفر و نه اسلام و نه آنجا جایی است

اندر تن من جان و رگ و خون همه اوست
بیچون باشد وجود من چون همه اوست

معشوقه خوب ما نگاری دگر است
ما را پس از این خزان بهاری دگر است

هشدار که در میان جان داری دوست
چون از تن و حس و جان کنشنی همه اوست

این عالم اجساد دیاری دگر است
بیرون ز نماز روزگاری دگر است

کانه خانه مقام هر تر و رعنائی است
آنها که تمنای چنین مأوائی است

عقل آمد ویند عاشقان پیش گرفت
چون در سرشان جای که یمند ندید

گفتند که شش جهت همه نور خداست
بیکانه نظر کرد بهر سو چپ و راست

گویند که عشق عاقبت نسکین است
هر چند ز آسیا است سنگ زیرین

ما را بجز این زبان زبانی دیگر است
آزاده دلان زنده بجان دیگر اند

ماهی که نه زیر و نه بیالاست کجاست
این جا آنجا مگو بگور است کجاست

منصور حلاجی که انا الحق میگفت
در قلزم نیستی خود غوطه بخورد

من کوهم و قال من صدای یار است
چون قفل که در بانك در آمد ز کلید

آن رفت که بودمی من از عشق توشاد
اسباب و علل پیش من آمد همه باد

از شبنم عشق خاک آدم گل شد
صد نشتر عشق بر رك روح زدند

در ره بنشست و رهزنی پیش گرفت
پای همه بوسید و ره خویش گرفت

فریاد ز خلق خاست کان نور کجاست
گفتند دمی نظر بکن بی چپ و راست

اول شور است و عاقبت تمکین است
این صورت بیقرار بالا بین است

جز دوزخ و فردوس مکانی دیگر است
آن گوهر پاکشان ز کانی دیگر است

جانی که نه بی ما و نه باما است کجاست
عالم همه اوست آنکه بینا است کجاست

خاک همه ره بنوك مژگان میرفت
آنکه پس از آن در انا الحق میسفت

من نقشم و نقشندم آن دلدار است
می پنداری که گفت من گفتار است

از عشق تو می نایدم از عشقم یاد
بر بحر کجا بود ز که گل بنیاد

صد فتنه و شور در جهان حاصل شد
بك قطره از آن چکید و نامش دل شد

از یاد خدای مرد مطلق خیزد
این باطن مردان که عجایب بحری است

ای اهل صفا که در جهان گردانید
آرا که شما در این جهان جویانید

تا بنده ز خود فانی مطلق نشود
توحید حلول نیست نابودن تو است

در مطبخ عشق جز نکو را نکشند
گر عاشق صادقی ز کشتن مگریز

بازی بودم پریده از عالم راز
این جا چو نیافتم کسی را دمساز

اسرار حقیقت نشود حل بسؤال
تا دیده و دل خون نشود پنجه سال

من درد ترا زدست آسان ندهم
از دوست بیادگار دردی دارم

من نیز چو تو عاقل و هشیار بدم
دیوانه و مست و لالایی گشتم

طبعی نه که با دوست در آمیزم من
دستی نه که با قضا در آویزم من

بنگر که ز نور حق چه رونق خیزد
چون موج زند از آن انا الحق خیزد

از بهر بیتی چرا چنین حیرانید
در خود چو بجوئید شما خود آنید

توحید به نزد او محقق نشود
ورنه بگزاف باطلی حق نشود

لاغر صفقان زشت خو را نکشند
مردار بود هر آنکه او را نکشند

تا بو که برم زشیب صیدی بفراز
زان در که بیامدم برون رفتم باز

نی نیز بدر باختن حشمت و مال
از قال کسی را نبود راه بحال

دل بر نکنم زدوست تا جان ندهم
کان درد بصد هزار درمان ندهم

بسر جمله عاشقان بانکار بدم
گوئی که همه عمر در این کار بدم

عقلی نه که از عشق پیر هیزم من
پائی نه که از میانه بگریزم من

کس نیست بغیر از او در این جمله جهان
هر تیر که جست هست از آن سخت کمان

ای داده مرا چو عشق خود بیداری
من چنگم و تو زخمه فرو نگزاری

ایدل تو دمی مطیع سبحان نشدی
صوفی و فقیه و زاهد و دانشمند

ای شمع تو صوفی صفتی ینداری
شبخیزی و نور چهره و زردی روی

عاشق شوی ای دل و ز جان اندیشی
دعوی محبت کنی ای بی معنی

عشق آن نبود که هر زمان بر خیزی
عشق آن باشد که چون در آئی بسماع

نجم الدین رازی معروف به نجم الدین دایه در کتاب مرصاد العباد بعنوان تمثال
متجاوز از صد رباعی وارد کرده که ظاهراً غالب آنها اثر طبع خود او است و ما بعضی
از آنها را ذیلاً نقل میکنیم :

مقصود وجود انس و جان آینه است
دل آینه جمال شاهنشاهی است

ای نسخه نامه الهی که توئی
بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست

نی زشت و نه نیکو و نه پیدا و نهان
هر نکته که هست جست از آن تنگدهان

وین شمع میان این جهان تاری
وانگه کوئی بس است تا کی زاری

وز کار بدت هیچ پشیمان نشدی
این جمله شدی ولی مسلمان نشدی

کاین شش صفت از اهل صفا میداری
سوز دل و اشک دیده و بیداری

دزدی کنی وز پاسبان اندیشی
وانگه ز زبان این و آن اندیشی

وز زیر دو پای خویش گردانگیری
جان در بازی وز دو جهان بر خیزی

نجم الدین رازی معروف به نجم الدین دایه در کتاب مرصاد العباد بعنوان تمثال
متجاوز از صد رباعی وارد کرده که ظاهراً غالب آنها اثر طبع خود او است و ما بعضی
از آنها را ذیلاً نقل میکنیم :

منظور نظر در دو جهان آینه است
وین هر دو جهان غلاف آن آینه است

وی آینه جمال شاهی که توئی
از خود بطلب هر آنچه خواهی که توئی

آنها که دل از عشق پر آتش باشد
تو قصه عاشقان همی کم شنوی

تو باوه گلبن جوانی عشق است
چون خضر گر آب زندگانی خواهی

با خود منشین که هم منشین رهزن تو است
گفتی که زمن بدو مسافت چند است

درد دل خسته دردمندان دانند
از سر قلندری تو گر محرومی

عشق آن خوشتر که با ملامت باشد
عشقی نه که تا روز قیامت باشد

تا ظن نبری که ما ز آدم بودیم
بیزحمت ع و ش و ق و گل و دل

بازی بودم پریده از عالم ناز
و اینجا چو نیافتم کسی محرم راز

ای شمع بخیره چند بر خود خندی
فرق است میان سوز کز جان خیزد

مائیم ز خود وجود پرداختگان
پیش رخ چون شمع تو شبهای وصال

هر قصه که گوید همه دلکش باشد
بشنو بشنو که قصه شان خوش باشد

سرمایه عمر جاودانی عشق است
سرچشمه آب زندگانی عشق است

وز خویش ببر که آفت تو تن تو است
ای دوست ز تو بدو مسافت من و تو است

نه خوش منشان و خیره خندان دانند
سریست در آن شیوه که رندان دانند

آن زهد بود که با سلامت باشد
بر عاشق و معشوق غرامت باشد

کان دم که نبود آدم آن دم بودیم
معشوقه و ما و عشق همدم بودیم

تا بو که برم ز شیب صیدی بفراز
زان در که در آمدم برون رفتم باز

تو سوز دل مرا کجا مانندی
با آنکه بر بسماش بر خود بندی

آتش بوجود خود در انداختگان
پروانه صفت وجود خود باختگان

آن ره که من آمدم کدام است ای دل
در هر گامی هزار دام است ای دل

مارا جز از این زبان زبانی دگر است
قلاشی و رندی است سرمایه عشق

ای دُرُ بچمنک آمده در عمر دراز
غواص نهاده بر کف دست نیاز

ملك طلبش بهر سلیمان ندهند
درمان طلبان زدرد از آن محرومند

تا شد دل خسته فتنه روی کسی
پرسید ز من کسی که خود تو چه کسی

با یار تو از غم کهن باید گفت
لا تفعل و افعل نکند چندان سود

القصة هر آنچه کرد گردون ز جفا
شکرانه نعمتش نمیکردم هیچ

سودای میان تهی ز سر بیرون کن
استاد تو عشق است چو آنجا برسی

جانا دل عاشقان عالم ریش است
از تیغ اجل بریده در طشت فنا

تا باز شوم که کار خام است ای دل
نامردان را عشق حرام است ای دل

جز دوزخ و فردوس مکانی دگر است
قرائی و زاهدی جهانی دگر است

آورده تو را ز قعر دریا بفراز
غلطیده زدست و پس بدریا شده باز

منشور غمش بهر دل و جان ندهند
کین درد بظالمان درمان ندهند

باریکترم ز تاره موی کسی
من هیچکس و خاک سرکوی کسی

با او بزبان او سخن باید گفت
چون با عجمی کن و ممکن باید گفت

حق باید گفت بود اینها حق ما
تا لاجرم فکند در رنج و عنا

از ناز بگاه و در نیاز افزون کس
او خود بزبان جال گوید چون کن

زین يك منزل که جمله را در پیش است
زین غم سرصد هزار زیرك بیش است

تا باغم عشق تو هم آواز شدم
ز آنسوی عدم نیز بسی بیمودم

شمع ازلی دل منت پروانه
از شور محبت حقیقی تو خواست

از شبنم عشق خاک آدم گل شد
سر نشتر عشق بر رگ روح رسید

از ما تو هر آنچه دیده سایه ماست
بی مائی ما ز کارها مایه ماست

روزی دوسه گر بیتوشکیب آوردم
جانا ز غمت سر به نشیب آوردم

آندم که نبود بود من بودم و تو
امروزودی و دیری و هرزودی هست

در کوی تو ره نبود ما ره کردیم
عیش خوش خویشمن تبه ما کردیم

با شمع رخت دمی چو دمساز شوم
آروز که این قفس ببايد پرداخت

آروز که کار وصل را ساز آید
از شه چو صفیر ارجمعی روح شنید

صد باره زیادت بعدم باز شدم
رازی بودم کنون همه راز شدم

جان همه عالمی مرا جانانه
دیوانگی دل من دیوانه

صد فتنه و شور در جهان حاصل شد
يك قطره فرو چکید نامش دل شد

بیرون زدو کون آ که سرمایه ماست
ما دایه دیگران و او دایه ماست

صد عذر لطیف دلفریب آوردم
دریاب که پای در رکیب آوردم

سرمایه عشق و سود من بودم و تو
نه دیر بدو نه زود من بودم و تو

در آینه بلا نکه ما کردیم
کس را کنهی نیست گنه ما کردیم

پروانه مستمند جان باز شوم
چون شهبازی بدست شه باز شوم

وین مرغ از این قفس بیرواز آید
پرواز کنان بدست شه باز آید

ای سلسله زلف تو دل ها بسته
یا رب منم این چنین بتو پیوسته

عشاق تو از الست مست آمده اند
می مینوشند و پند می نمینوشند

این مرتبه یارب چه حد مشتاقی است
هان ای ساقی باده مرا افزون کن

ای کرده غمت غارت هوش دل ما
سری که مقدسان از آن محرومند

حاشا که دلم از تو جدا داند شد
از مهر تو بگسلد کرا دارد دوست

در عشق تو شادی و غم هیچ نماند
يك نور تجلی توأم کرد چنان

مردان رهش زنده بجائی دگر اند
منگر تو بدین دیده در ایشان کایشان

ز آن روی که راه عشق راهی تنك است
شد در سر نام و تنك عمر همه کس

دل مغز حقیقت است و تن پوست ببین
هر چیز که آن نشان هستی دارد

وی غمزه خونخوار تو جانها خسته
بر خواسته من ز من توئی بنشسته

سر مست ز باده الست آمده اند
کایشان ز الست می پرست آمده اند

کامروز هم او حریف و هم او ساقی است
کز هستی ما هنوز چیزی باقی است

درد تو شده خانه فروش دل ما
عشق تو فرد گفته بگوش دل ما

یا با کس دیگر آشنا داند شد
وز کوی تو بگذرد کجا داند شد

با وصل تو سور و ماتم هیچ نماند
کز نيك و بد و بیش و کم هیچ نماند

مرغان هواش ز آشیانی دگر اند
بیرون ز دو کون در جهانی دگر اند

نه با خود دمان صالح و نه با کس جنك است
ای بیخبران چه جای نام و تنك است

در کسوت روح صورت دوست ببین
یا سایه نور او است یا اوست ببین

ز آن باده نخورده ام که هشیار شوم
يك جام تجلی جلال تو بس است

با روی تو روی کفر و ایمان بنماید
چون مائی ما زما تجلی بستد

از عشق مهی چو بر لب آمد جانم
گفتا اگر ت وصال ما میباید

ای دل ره او بقیل و قالت ندهند
وانگاه در آن هوا که مرغان ویند

این هفت سپهر در نوشتیم آخر
یکباره بشد فدای تو مائی ما

در بحر عمیق غوطه خواهم خوردن
کار تو مخاطر است خواهم کردن

اصل کهر عشق زکانی دگر است
وان مرغ که دانه غم عشق تو خورد

رقص آن نبود که هر زمان برخیزی
رقص آن باشد کز دو جهان برخیزی

وان مست نیم که باز بیدار شوم
تا از عدم و وجود بیزار شوم

بانور تجلیت دل و جان بنماید
امید وصال و بیم هجران بنماید

گفتم بکنی بوصل خود درمانم
رو هیچ ممان تا که همه من مانم

جز بر در نیستی وصال ندهند
تا با پرو بالی پر و بالت ندهند

وز دوزخ و فردوس گذشتیم آخر
ای دوست تو ما و ما تو گشتیم آخر

یا غرقه شدن یا که کهر آوردن
یا سرخ کنم روی ز تو یا گردن

منزلکه عاشقان جهانی دگر است
بیرون زدو کون ز آشیانی دگر است

بی درد چو گرد از میان بر خیزی
دل پاره کنی وز سر جان بر خیزی

رباعی بحدی در بین شعرای عارف مشرب شایع شده که قسمت مهم کار ادبی بعضی از
شعر اعبادت از مجموعه‌ئی رباعیات است مثلاً از سیحابی استر ابادی بگفته مر حوم هدایت

در ریاض العارفین و مجمع الفصحا شش هزار رباعی باقی مانده است که برای نمونه بعضی از آنها در این جا نقل میشود :

بشتاب پی دیده گشودن خود را
هر چند تو او را نتوانی دیدن
زنکار ز آیشه زدودن خود را
او بتواند بتو نمودن خود را

ان کنج خفی نکرد ظاهرشان را
شمع است نماینده کس در شب تار
تا خلق نکرد حضرت انسان را
هر چند که خود ساخته باشد آنرا

عالم بخروش لا اله الا هو است
دریا بوجود خویش موجی دارد
غافل بگمان که دشمن است این یادوست
خس پندارد که این کشاکش با اوست

زین سو همه طعمه رقیب بدگوست
حاصل بجهان عشق کان عرصه ماست
زائو همه تیغ نازویی مهری اوست
که کشته دشمنیم و که کشته دوست

مطلوب حقیقی تو با تست ممتاز
گر بر سر افلاک شوی مسند ساز
هر سو بهوای مطلبی چند مجاز
ترسم که همین مقام را جوئی باز

از هر دو جهان زیاده میخواهم
صوفی تو بکار خویش رو کاین ره را
یا بر سر خود نهاده میخواهم
از پرده برون فتاده میخواهم

آنم که ندارم بدو عالم کام
گر خلق جهان جمله چومن بودندی
نا یافته جز بیک وجود آرامی
لازم نشدی رسوای و بیخامی

کم کردم اگر تو جستجویم نکنی
در حق خود از لطف تو گفتم بسیار
آئینه صفت روی برویم نکنی
یارب یارب دروغگویم نکنی

مثنوی در بین صوفیه بسیار رایج بوده زیرا مثنوی مناسب شعرهای نقلی و عرفانی و تعلیمی است و تنها از شیخ فریدالدین عطار چندین مجلد مثنوی باقی مانده است. ساختن مثنوی با سنائی در بین صوفیه شروع شد و او با «حدیقه الحقیقه» یکی از شاهکارهای منظوم صوفیه را بوجود آورد و نیز مثنوی مولانا رومی که لفظاً و معنی از شاهکارهای جاویدان و از مفاخر ادبی ایران است و بعد از او با آنکه صدها مثنوی بتقلید او گفته شده است هیچکس را آن دقایق و لطایف و آن همه شور و شوق و سوز و حال میسر نشده است و ما مکرر در طی کتاب ابیاتی از آن نقل کرده ایم.

در طی سخنان گذشته مکرر گفته شده است که از موقع ظهور افکار صوفیانه و انتشار آن در جامعه اسلامی و مخصوصاً در ایران ادبیات نیز تحت تأثیر تصوف قرار گرفته است و مخصوصاً از قرن ششم تصوف در شعر ایرانی نفوذ عمیق یافته است بطوری که علاوه بر يك عده شعرائی که از روی عقیده صوفی بودند غالب شعرای غیر صوفی نیز در طی این اعصار هر يك کما بیش با افکار یا لا اقل با زبان و اصطلاحات صوفیه علاقه و ارتباط داشته اند و از لطف و ظرافتی که در زبان صوفیانه هست برای زیبایی سخن خود استفاده برده اند بدین جهت اگر بخواهیم بذکر نام این شعرای پیردازیم و لو باجمال و اختصار باز سخنی دراز در پیش خواهیم داشت این است که در اینجا بذکر چند نفر از بزرگترین شعرای صوفیه تا قرن هشتم که هر يك بجای خود از اعلام این طایفه محسوب میشوند اکتفا میکنیم.

قدیمترین شاعر مبرز و مشهور صوفیه سنائی است و صاحب دیوان قصاید و غزلیات و صاحب کتاب معروف حدیقه الحقیقه که یکی از مهمترین آثار ادبی صوفیانه زبان فارسی است سنائی در درجه اول مردی حکیم و اخلاقی و زاهدی تارك دنیا و مایل بعزالت و انزوا و در عین حال آشنای برسم و راه تصوف و حال اهل سیر و سلوک بوده است در کتاب حدیقه ابوابی در زهد و سلوک و مقامات و احوال هست که در بین صوفیه تأثیر بسیار داشته است و ما نمونه‌ئی از اشعار او را قبلاً نقل کردیم.

شاعر تمام صوفی و مرد کامل العیار عرفان شیخ فریدالدین عطار است که اشعارش مثال روشن شور و شوق و وجد و حال یکنفر شاعر پیخته صوفی است مثنویات شیخ فریدالدین عطار متعدد و همه از آثار مهم صوفیه بشمار است و یکی از آن مثنویات « منطق الطیر » است که در صفحات گذشته این کتاب مکرر از آن استشهد شده و ابیاتی نقل شده است .

اینک دو قصیده از قصاید او و نیز چند غزل او ذیلاً نقل میشود .

نی پای آنکه از کره خاک بگذرم	نی دست آنکه پرده افلاک بر درم
بی آب و دانه در قفس خاک مانده ام	پر ها زدم چو زین قفس تنگ بر برم
زان چرخ چنبری رسن و دلو ساخته است	تا سر در آرد از رسن خود بچنبرم
سیرم ز روز و شب که در این حبس پر بلا	روزی بصد زحیر همی تا بشب برم
از بس که همچو نقطه موهوم شد دلم	سر گشته تر ز دایره بی پا و بی سرم
تا عالم مجاز نهادم بزیر پای	همچون سراب شد همه عالم سراسر
تا روح و نفس هر دو بهم باز مانده ام	گاهی فرشته طبعم و گه دیو پیکرم
بر ملک کائنات سلیمان و قتمی	گر دیو نفس یک نفسستی مخرم
معلوم شد مرا که منم تا که زنده ام	مجبور در صفت که بصورت مخیرم
کاری است بس عجایب و پوشیده کار حق	عمری است تا بفکرت این کار اندرم

۱- دو قصیده و چند غزل مذکور از نسخه خطی بسیار نفیسی از کلیات عطار که در کتابخانه سلطنتی ایران محفوظ است و تاریخ کتابت آن نسخه شعبان سنه هفتصد و سی و یک است نقل شده است . نسخه مذکور مشتمل است بر: قصائد و غزلیات و مختار نامه و الهی نامه و اسرار نامه و طیور نامه و خسرو نامه و مصیبت نامه و دارای سیصد و یازده ورق است و حاوی تقریباً سی و سه هزار بیت است که در پایان آن نوشته شده است: « تمام شد دیوان سلطان العارفين قدوة المحققين مفخر الزاهدين املح الشعرا في العالم فریدالدوله والدين محمد المطار النشابوري قدس الله روحه العزيز در تاریخ ماه مبارک شعبان المعظم سنه احدى وثلثین و سبعماية حرره عبدالمحتاج الى رحمة الله تعالى ابوبکر بن علی بن محمد الاسفرائینی يعرف بباکان وسلم تسليماً كثيراً » .

از عشوه های خلق بحلقم رسید جان
 هر بی خبر برادر خویشم لقب نهد
 دل شد سیاه و موی سپید از غرور خلق
 بی وزن مانند ام که ندارد حسود سنگ
 مشتکی کاوخ سنگ ندارد لاجرم
 بر من مزوری کند از هر سخن عدو
 نی زو چو شکر هست شکایت چه میکنم
 چون مس بود عدوم و زرم کیمیای اوست
 دیوان من در این خم زنگاری فلک
 معنی نگر که چشمه خضراست خاطر
 در چار بالش سختم پادشاه نظام
 تیغی که ذوالفقار من آمد به پیش خصم
 گر خصم منقطع شده برهان طلب کند
 در قوت و طراوت معنی نظیر من
 گر خصم ناخوشی کند از آب و آتش
 خورشید جان فزای بود نور خاطر
 هر خون که جوش میزند از عشق در دلم
 هر مهره که من بسخن گوهری کنم
 چون من کمان گروهه فکر کنم بچنگ

نه عشوه می فروشم و نه عشوه میخرم
 آری چو یوسفم من و ایشان برادر
 چند از سپید کاری خلق سیه گرم
 لیکن چو سنگ و هنگ در این کفه چون زرم
 در کفه زرد مانده چون زر پریرم^۱
 بیمار او است چند نماید مزور
 گر خلق یار نیست خدا هست یاور
 يك ذره آفتاب ضمیر منور
 اکسیر حکمت است که گوگرد احمر
 دعوی نگر که ملك سخن را سکندر
 وزحد برون معانی بکراست اشکر
 آن نیغ گوهری است زبان زبان ورم
 برهان قاطع است زبان چو خنجر
 صورت مکن که بر صفت آب و آذر
 برخاک افکنم خوش و چون باد بگذرم
 جام جهان نمای بود رشع ساغر
 آن خون بوقت نطق بود مشک اذرم
 از حقه سپهر فشانند گوهر
 از چار چوب عرش در آید کیوثرم

۱- تصحیح فیاضی و در اصل نسخه چنین است: «برم» و واضح است که وزن فاسد است
 بظن بسیار قوی بلکه بنحو قطع و یقین صواب «پریر» است و پریر بمعنی دینار بمعنی زر مسکوک
 است (فرهنگ رشیدی و فرهنگ فارس بنقل از فرهنگ شعوری) .

در تاریخ جهانگشای جوینی (ج ۳ صفحه ۲۴۵) گوید: «عموم لشکر او را نثارها داد
 هر روز هزار دینار زر پریر» باسم حواجج بها بخزانة او میفرستادی (رجوع شود بحاشیه یازدهم
 صفحه مذکور از حضرت استاد علامه آقای محمد قزوینی در باب این کلمه) .

گوئی هم اختر فلک تند خاطرم
نی‌نی که بی حساب فلک را کراچه است^۱
بی اختر است روز و نیم من بروز او
گر باورم نداری در شرح نقطه
خوانی کشیده‌ام ز سخن قاف تا بقاف
نظاره را بخوان من ایند جن و انس
خوان فلک که هست سیه کاسه هر شبی
وان کرده گاه پاره کند که درست باز
من خوان هنوز باز نچینم که هر شبی
روحانیان شدند بر این خوان پر ابا
صد صورت جماد که بر خوان من نشست
میخواره‌ئی که کاسه بدزد ز خوان من
همچون مسیح کوزه خود بر زمین زنم
هر روز طشت دار فلک دست شوی را
اول بیای آمد و آخر بسر بشد
یارب بسی فضول بگفتم ز راه رسم
بی بحر رحمت تو مرا موت احمر است
زین هفت حقه فلکم بگذران که من
روزی که زیر خاک شوم رحمتی بکن
روزی که سر ز خاک بر آرم بیوش عیب
رویم مکن سیاه که در روز رستخیز

از بس که هست بر فلک خاطر اخترم
هم در شب است من ز حسابش بنشمرم
کاختر بود بشب هم چو اخترم^۲
سکان هفت دایره دارند باورم
هم کاسه کجاست که آید برابرم
من خوان عام همچو سلیمان بگترم
یک کرده دارد از مه چندان که بنگرم
یعنی که هم نمیدهم و هم نمی‌خورم
از غیب میز بانی صد خوان دیگرم
شیرین سخن ز لذت حلوائی شگرم
برخواست جانور زدم روح پرورم
الحق بود فضولی کاسه کجا برم
گر روح قدس آب نیارد ز کوثرم
آب حیات و طشت زر آرز خاورم
گوی فلک ز رایحه کوی مجرم
استغفرالله از همه گردان مطهرم
سیرم بکن که تشنه آن بیت اطهرم
چون مهره فتاده در این تنگ ششدرم
سختم مگیر زانکه من آن صید لاغرم
رسوا مکن میانه غوغاء محشرم
ترسم از آنکه باز نداند بیمبرم

۱- در اصل چنین است و در نسخه کتابخانه مجلس شورای ملی : کراختر است

۲- در اصل چنین است و در طبع آقای سعید نفیسی : کاختر بود بروز و شب من چو اخترم

فی الحال سرخ روی دو عالم شوم بحکم
گر رد کنی مرا و اگر در پذیریم
تاهست عمر چون سگ اصحاب کھف تو
بر خاک در گه تو شفاعت کری کند
فریاد رس مرا که تو دانی که عاجزم
ازاد از گناه کن از بند گیم نه

عطار بر در تو چوان خاک منتظر

یارب درم میند که من خاک آن درم

الای یوسف قدسی برا زین چاه ظلمانی
تو خوش بنشسته با کرکی و خون آلوده پیراهن
بکنعان بی تو و شوقاه میگویند پیوسته
بر و پیراهنی بفرست از معنی سوی کنعان
بر و بند قفص بشکن که باز آنرا قفص نبود
تو بازی و کله داری نمی بینی جهان اکنون
چو شدای باز چشمت باز دیدی کنج و دانستی
بدانی کاسمانها و زمین ها با چنان قدری
تو آخر در چنین جائی چرا بنشین از غفلت
هزاران چشم می باید که بر کار تو خون گریه
شدند انباز چارار کان که تا تو آمدی پیدا
چو ارکان باز بخشندت ز انبازی یکدیگر
طریق تست راه شرع و دن در زیر تو هر کس
بران مر کب مگر زانجا بمقصد افکنی خود را
ترا در راه یک یک دم چو معراج است سوی حق

گر يك نظر کنی تو بروی مزعفرم
خاک سکان کوی توأم بل که کمترم
سر بردو دست بر سر کویت مجاورم
از خون دیده گر سر يك موی شد نرم
و از ادکن مرا که تو دانی که مضطرم
کز بند گیت خواجگی آمد میسرم

بمصر عالم جان شو که مرد عالم جانی
برادر برده یعنی جان به پیش پیر کنعانی
تو گه دل بسته جاهی و گه در بند زندانی
که بایک دیده در یکدم شوم زان نور نورانی
تو در بند قفص ماندی چه باز دست سلطانی
ولی گری کله گردی بینی آنچه میدانی
ز خوشی که بجوش آئی ز شادی که بر افشانی
نباشد قطره در جنب آن دریاء روحانی
زهی حسرت که خواهد دید جانت زین تن آسانی
تو خود را باد و روزه عمر همچون گل چه خدانی
که نه تو هیچ کس خود را متاع چارار کانی
از آن ترسم که جان تو نیارد تاب عریانی
بمر کب باز استادی چرا مر کب نمیرانی
که مر کب چون فرو ماند تو بی مر کب فرومانی
ز يك يك پای به بر تر میگذر چند آنکه بتوانی

گرفتم در بهشت نسیمه نتوانی رسیدن تو
 چه خواهی کرد زندانی بمانده پای در غفلت
 زمانی آزدنیا و زمانی حرص افزونی
 گرفتار آمده در صد بلا با این همه دشمن
 میان حیض و خون مانده چو کولی اندرین کلخن
 همه کرو بیان عرش دایم در شکر خوردن
 برو چون اهل دین بگذر ز دنیا و ز عقبی هم
 از آن بفر و ختمند اصحاب دل دنیا بملک دین
 در این عالم برستند از غم بیهوده دنیا
 چو زین بیع و شری مردان بچستند از غم دو جهان
 چنان بیدخود شدند ایشان که اندر وادی حیرت
 اگر خواهی که تویی تو همی چیزی بکف بینی
 اگر در بند این رازی بکلی پی ببر از خود
 تو چون در بند صد چیزی خدارا بنده چون باشی
 چو تو چیزی نمیدانی که باشد دستگیر تو
 چو میدانی که هر ساعت توانی یافت ملکی تو
 اگر چه هیچ باقی نیست از خوشی این عالم
 چو مرگ از راه جان آید نه از راه حواس تو
 سپند چشم بد خود را چه سوزی هر زمانی تو
 بر و راه ریاضت جوی تا کی پروری دوزخ
 بگرد این عمل داران مگرد از علم دین داری

سز خود را از این دوزخ که نقد است برهانی
 گهی در آتش حرص و گهی در آب شهوانی
 زمانی رسم سلك طبعی زمانی شر شیطان
 نه يك هم در دصاحب دل نه يك هم از ربانی
 بگو تا کی کنیم آخر در این کلخن نکپانی
 دهان ما پر آب گرم و کلاما مگس رانی
 که تا جانت شود پر نور از انوار ربانی
 که خود را سود میدیدند بار و رنج دو جهانی
 در آن عالم شدند آزاد از درد و پشیمانی
 شری و بیع زین سان کن اگر تو از بتانی
 یکی مست انا الحق گشت و دیگری غرق سبغانی
 بکن سعیی در این مجابو که تو این پرده بدرانی
 که نتوانی سوی این رازی بردن باسانی
 که تو در بند هر چیزی که هستی بنده آنی
 چرا بس ناخوشت آید اگر گویند نادانی
 اگر مشتاق آن ملکی چرا بر خود نمی خوانی
 ولی خون خور که باقی نیست کار عالم فانی
 ز خوف مرگ نتوان رست اگر در جوف سندان
 که اندر چشم عزرائیل کم از يك سپندان
 که بردی آب روی خویش تا در بند این نانی
 که مشتی دیو مردم اند در دیوان دیوانی

برویی بر پی صدر جهان نه تا مگر مر کب
 چو یونان راه بگرفت بخاک راهی شرب شو
 دلانا کی در آویزی کهر از گردن خو کان
 خداوندادر این وادی از آن سر گشته می بروم
 شنیدم که اشتری گم شدز کردی در بیابانی
 چواشتر را ندید از غم بخفت اندر کنار ره
 بآخر چون در آمدنیم شب از خواب دل پر غم
 بنور ماه اشتر دید اندر راه استاده
 رخ اندر ماه روشن کرد گفتا چون دهم شرح
 نقاب در هزاران سال ماهی چون تو در عالم
 خداوندادر این وادی بر او را از کرم نوری
 حدیث اشتر گم کرده اندر وصف کی کنجد
 خداوندای بحق آنکه میدانی که چونم من
 بجان اورسان نوری که بر هذین همه شبهت
 خدایا جانم آنکه خواه کاندر سجده باشم
 چو جان بنده خود را کتی آزاد از این زندان

از این دریای مغرق بو که همچون خضر برهانی
 که یک چشمان این راهند ره بینان یونانی
 بروانگشت بر لب نه که در انگشت رحمانی
 که دری گم شده است از من در این دریای ظلمانی
 پس اشتر را بجست از هر سوی کرد بیابانی
 دلش از حسرت اشتر نخفت از صدیریشانی
 بر آمد گوی مه ناگه ز روی چرخ چو گانی
 از آن شادی گریستن آمدش چون ابر نیسانی
 که هم نور بلندی تو وهم زیبا و قابانی
 بهر وجهی که گویم شرح تو صد بار چندانی
 مگر گم کرده خود باز یابد عقل انسانی
 بدان اسرار این معنی اگر مرد سخندان
 که این شوریده خاطر را انجانی ده ز حیرانی
 دلش را آشکارا کن همه اسرار پنهانی
 ز گریه کرده خونین روی و خاک آلوده پیشانی
 به پیش نور آن حضرت حضوری دارش از زانی

دل عطار عمری شد که امیدی همی دارد

کجا زبید ز فضل تو گرش نو میدگردانی

در عشق تو گم شدم بیک بار
 گر نقطه دل بجای بودی
 دل رفت زدست و جان بر آن است
 ای ساقی آفتاب پر کن
 خون جگرم بجسم بفروش

سر گشته همی روم فلک وار
 سر گشته نبود می چو پر کار
 کز پی برود زهی سرو کار
 بر جانم ریز جام خون خوار
 کز جانم جام را خریدار

در پای فتادم از تحیر
چانی دارم که در حقیقت
نفسی دارم که از جمالت
تا کی بعدم نمی‌رسانی
تا کشف شود در آن وجودم
من نمره زنان چومرغ در دام
هرگاه که این میسر شد

این بیداری اگر بیاید^۱

عطار شود ز خواب بیدار

در عشق تو عقل سرنگون گشت
خود وصف دلم چگونه گویم
خون دل ماست یا دل ماست
بر خاک درت بزاری زار
تا قوت عشق تو بدیدم
درمان چه طلب کنم که عشقت
آن مرغ که بود زیر کش نام
لختی پرو بال زد با آخر

عطار که بود کشته تو

در باب که کشته‌تر کنون گشت

بجز غم خوردن عشقت غمی دیگر نمیدانم که شادی در همه عالم از این خوشتر نمیدانم
گراز عشقت برون آیم بما و من فرو مانم ولیکن ما و من گفتن بعشقت در نمیدانم
زبس کاندز ره عشق تو از پای آمدم تاسر چنان بی‌پا و سر گشتم که پا از سر نمیدانم

بهر راهی که دانستم فرو رفتم بیوی تو کنون عاجز فروماندم رهی دیگر نمیدانم
 بهشیاری می از ساغر توانستم جدا کردن کنون از غایت مستی می از ساغر نمیدانم
 بمسجد بتگر از بت باز میدانستم و اکنون درین خمخانه رندان بت از بتگر نمیدانم
 دلی کو بود هم دردم چنان کم شد در آن دلبر که بسیاری نظر کردم دل از دلبر نمیدانم
 چو شد محوم ز یک دریا همه چیزی که دانستم درین دریای بی نامی دو نام از بر نمیدانم
 یکی چون خود نمیدانم به چون دانم که از مستی یکی راه و یکی ره روی یکی رهبر نمیدانم
 سگی کاندر نمک افتاد نه گم گردد اندروی من این دریای پر شور از نمک کمتر نمیدانم

دل عطار آنکشتی سیه رو بود و این ساعت

ز برق عشق آن دلبر پیر اخگر نمیدانم

ای روی توأم مقصد وای روی تو مقصود بر آتش عشق تو دلم سوخته چون عود
 چه باک اگر عقل و دل و جان بنماید کوهیچ ممان زانکه توئی زین همه مقصود
 در عشق چنانم که وجود و عدمش نیست دانی تو که چون است نه معدوم و نه موجود
 مردانه بدین راه درای دل غافل کز عشق نه مقبول بود مرد و نه مردود
 هر چیز که در هر دو جهان بسته آئی آن است ترا در دو جهان مونس معبود

عطار اگر سایه صفت گم شود از خود

خورشید برون تابدش از طالع مسعود

جانا منم ز مستی سر در جهان نهاده و از آتش تو تاجی بر فرق جان نهاده
 تو همچو آفتابی تابنده از همه سو من همچو ذره پیشت جان در میان نهاده
 من چون طلسم و افسون بیرون گنج مانده تو در میان جانم گنج نهان نهاده
 کر یک کره از آن گنج آید پدید بر من بینی مرا ز شادی سر در جهان نهاده
 دل بر غم تو دارم لیکن چگونه گویم مهری بدین عظیمی بر سر زبان نهاده

از روی همچو ماهت بر گیر آستیننی سر چند دارم آخر بر آستان نهاده

عطار را چو عشقت نقد یقین عطا داد

این ساعت است و جانی اندر میان نهاده

سر عشقت مشکلی بس مشکل است حیرت جان است و سودای دل است
عقل نا بوی می عشق تو یافت دایماً دیوانه لایعقل است
بر امید روی تو در کوی تو پای عظم تا بزائو در گل است
منزل اندر هر دو عالم کی کند هر که را در کوی عشقت منزل است
هست عاشق لیک هم برخویشتن هر که از عشق تو یکدم غافل است
گفته حاصل چه داری از غم می بشتوان گفت رنجم حاصل است
تا دلم در دام عشقت اوفتاد در میان غم چو مرغی بسمل است
معطی مطلق توئی در ملک عشق هر دو عالم دستهای سایل است
تا گشادی بر دل عطار دست
بر دل عطار بندی مشکل است

گر جمله توئی همه جهان چیست در هیچ نیم من این فغان چیست
هم جمله توئی وهم همه تو و آن چیست که غیر تست و آن چیست
چون هست یقین که نیست جز تو آوازه این همه گمان چیست
چون نیست غلط کننده پیدا چندین غلط بکان بکان چیست
چون کار جهان فنای محض است چندین تک و پوی در جهان چیست
بر ما چو وجود نیست ما را چندین غم و درد بیکران چیست
چون زنده بجان نیم بعشقم پس زحمت جان در این میان چیست
جان در تو ز خویشتن فنا شد ز آن بی خبر است جان که جان چیست
عطار ضعیف را از این سر

جز گفت میان نهی نشان چیست

سپس مولانا جلال الدین رومی است که مثنوی معروف و دیوان مشهور او بزرگترین و جامع ترین آثار نظمی صوفیه محسوب است و در حکم دائرة المعارفی است که تمام معلومات و افکار و آراء صوفیانه با بهترین و لطیف ترین وجهی در آن مدون شده باشد.

در طی بحث از مسائل صوفیه مکرر از مثنوی مولانا بطریق استشهاد ابیانی نقل شده است و اینک چند غزل از دیوان او ذیلاً نقل میشود^۱.

طیب درد بی درمان کدامست	رفیق راه بی پایان کدامست
چراغ عالم افروز مخلص	که نه کفر است و نه ایمان کدامست
پر از در است بحر لامکانی	درویش گوهر انسان کدامست
غلامانند اشیا را قباها	میان بنندگان سلطان کدامست
یکی جزو جهان خود بی مرض نیست	طیب عشق را دکان کدامست
خرد عاجز شد اندر فکر عاجز	که سرکش کیست و سرگردان کدامست
بت موزون به بشخانه بسی جت	که موزونات را میزان کدامست

چه قبله کرده این گفت و گو را

طلب کن درس خاموشان کدامست

بیامدیم دگر بار چون نسیم بهار	بر آمدیم چو خورشید با صداستظهار
چو آفتاب تموزیم رغم فصل عجوز	فکنده غلغل و شادی میانه گلزار
هزار فاخته جویای ما که کو کو کو	هزار بلبل و طوطی بسوی ما طیار
بماهیان خبر ما رسید در دریا	هزار موج بر آورد جوش دریا بار
بذات پاک خدائی که هوش و گوش دهد	که در جهان نگذاریم يك خرده شیار

۱- نقل از نسخه خطی بسیار نفیسی از منتخباتی از دیوان مولانا جلال الدین رومی متعلق بفاضل دانشمند آقای بدیع الزمان فروزان فر که چون چند ورق از آخر آن افتاده تاریخ کتابت آن معلوم نیست ولی از وضع خط و املاء و کاغذ و سایر خصوصیات قطعی است که از قرن هشتم مؤخر نیست.

بیامدیم ز مصر و دو صد قطار شکر نو هیج کار ممکن جز که نیشکر مفشار

نبات مصر چه حاجت که شمس تبریزی

دو صد نبات بریزد ز لفظ شکر بار

چند قبا بر قد دل دوختم چند چراغ خرد افروختم

پیر فلک را که قراریش نیست گردش بس بسوالمعجب آموختم

گنج کرم آمده مهمان من وام فقیران ز کرم دوختم

حاصل ازین سه سختم بیش نیست سوختم و سوختم و سوختم

بر مثل شمع من پاک باز ریختم آن دخل که اندوختم

بس که بسی نکته عیسی جان در دل و در گوش خر اسپوختم

بس که اذانم دنا نقصه

تا بنگوید صمی سوختم

با عاشقان نشین و همه عاشقی گزین با آنکه نیست عاشق یکدم مشوقرین

ور زانکه یار پرده عزت فرو کشد آنرا که پرده نیست بر روی او بین

آن روی بین که بر رخ آثار روی اوست آنرا نگر که دارد خورشید بر جبین

از بس که آفتاب دو رخ بر رخ نهاد شه مات میشود ز رخس ماه بر زمین

در طره هاش نسخه ایاک نعبد است در چشمه اش غمزه ایاک نستعین

بی خون و بی رگست تنش چون تن خیال

بیرون و اندرون همه شیر است و انگبین

هست در حلقه ما حلقه ربائی عجیبی قمری با خبری درد دوائی عجیبی

هست در حلقه ماصف شکنی کز نظرش تا بد از وزن دل نور و صفائی عجیبی

ین چه جانست که از عین بقا سر برزد تا زند جان منش طال بقائی عجیبی

این چه صحر است که خلق از نظرش محرومند یا چه ابراست بر آن ماه لقائی عجیبی

چون دل از خانه و هم وحدان بیرون شد زیکی دانه در دید سرائی عجیبی

میشود از در و دیوار سرا در تابش هشت جنت زیکی روح فزائی عجبی

شمس تبریز ازین خوف و رجا باز رهان

تا بر آید زعدم خوف و رجائی عجبی

بعد از مولوی تا اوائل قرن هشتم بزرگترین و پیخته ترین شاعر صوفیه شیخ محمود شبستری است که گلشن رازش یکی از زیباترین منظومات فارسی مشتمل بر دقائق عرفان است.

شیخ محمود شبستری اضافه بر تبحر در علوم رسمی و احاطه کامل بر عقائد و آراء صوفیه در علم عرفان یعنی تصوف علمی که بدست شاگردان شیخ محیی الدین ابن العربی رواج یافت بسیار مطلع و آگاه بوده و در تأویل آیات و تشریح حقایق تصوف هم بزبان عام و هم بزبان احساس مهارت بسیار داشته است و ذیلاً بعضی اشعار او نقل میشود :

جهان خلق و امر از یک نفس شد	که هم آن دم که آمد باز پس شد
ولی از جای که آمد شدن نیست	شدن چون بشگری جز آمدن نیست
تعالی الله قدیمی کو بیک دم	کند آغاز و انجام دو عالم
جهان خلق و امر آنجا یکی شد	یکی بسیار و بسیار اندکی شد

۱- دو رساله به نشر از شیخ محمود شبستری باقی مانده یکی بنام «حق الیقین» و دیگری بنام «مرآت المحققین» که هر دو در سنه هزار و سیصد و هیجده هجری قمری در طهران باهتمام مرحوم حاج نجم الدوله در ضمن مجموعه فی بنام «عوارف المعارف» بطبع رسیده است کتاب «حق الیقین فی معرفه رب العالمین» مشتمل است بر هشت باب که در طی آن از مسائل مبدأ و معاد و وحدت و کثرت و تعینات و جبر و قدر و سلوک و فنا و بقا بحث کرده است و این کتاب باهمه اختصاری که دارد جامع رموز مسائل عرفانی است کتاب «مرآت المحققین» چنانکه خود او در مقدمه میگوید «بیایند دانست که این مختصری است در بیان معرفت نفس و علم خدا شناسی و دانستن بقای حق تعالی بواسطه دانستن صنائع و بدایع و عجایب و غرایب قدرت او در عالم افاق و انفس».

ولی شاهکار شیخ شبستری که نام او را مغلطه ساخته همان «گلشن راز» است که یکی از شیواترین آثار نظم صوفیه است.

که نقطه دایره است از سرعت سیر
 دلیل و ره نمای کاروانند
 هم او اول هم او آخر در این کار
 جهانی اندر آن يك میم فرق است
 نشانی میدهند از منزل خویش
 در افهام خلائق مشکل افتاد
 که بحر قلزم اندر ظرف ناید
 چرا حرف دگر بروی فزائیم

...

مقام عاشقان لا ابالی است
 همه نه مؤمن و نه نیز کافر
 گهی از سرخ روئی بر سردار
 میگرد گشته از هر رنگ و هر بوی
 ز شیخی و هریدی گشته بیزار
 چه جای زهد و تقوی این چه قید است
 بت و زنا و ترسائی ترا به
 از آن جمله یکی بت باشد آخر
 که بت از روی معنی نیست باطل
 اگر شرعی است در وی آن زغیر است
 یقین کردی که دین در بت پرستی است
 کجا در دین خود گمراه بودی
 بدین علت شد اندر شرع کافر
 بشرع اندر نخواستندت مسلمان

همه ازو هم تست این صورت غیر
 در این ره انبیا چون سازبانند
 وز ایشان سید ما گشته سالار
 ز احمد تا احد يك میم فرق است
 در این راه انبیا باز از پس و پیش
 سخنها چون بوفق منزل افتاد
 معانی هرگز اندر حرف ناید
 چوما از حرف خود در تنگنایم

خرابات از جهان بی مثالی است
 گروهی اندر او بی پا و بی سر
 گهی از روسیاهی رو بدیوار
 ز سر بیرون کشیده دلق ده توی
 گرفته دامن رندان خمسار
 چه شیخی و مریدی این چه قید است
 اگر روی تو باشد در که و مه
 چو اشیاء اند هستی را مظاهر
 نکو اندیشه کن ای مرد عاقل
 وجود آنجا که باشد محض خیر است
 مسلمان گردانستی که بت چیست
 و گر مشرك ز دین آگاه بودی
 ندید او از بت الا خلق ظاهر
 تو هم گر زو نبینی حق پنهان

ز اسلام مجازی گشت بیزار
 درون هر بتی جانی است پنهان
 همیشه کفر در تسبیح حق است
 چه میگویم که دور افتادم از راه
 بدین خوبی رخ بت را که آراست
 هم او کرد و هم او گفت و هم او بود
 یکی بین و یکی دان و یکی خوان

محقق را چو از وحدت شهود است
 دلی کز معرفت نور و صفا دید
 زهی نادان که او خورشید تابان
 جهان جمله فروغ نور حق دان
 بود در ذات حق اندیشه باطل
 چو آیات است روشن گشته از ذات
 نگنجد نور حق اندر مظاهر
 چو مبصر با بصر نزدیک گردد
 چو چشم سر ندارد طاقت تاب
 عدم آئینه هستی است مطلق
 شد این کثرت از آن وحدت پدیدار
 جز او معروف عارف نیست در یاب
 جهانرا سربسر در خویش می بین
 چو هست مطلق آمد در عبارت
 من و تو عارض ذات وجودیم

کرا کفر حقیقی شد پدیدار
 بزیر کفر ایمانی است پنهان
 و آن من شیئی گفت اینجا چه دق است
 قدر هم بعد ما جائت قل الله
 که گشتی بت پرست از حق نمیخواست
 نکو کرد و نکو گفت و نکو بود
 بدین ختم آمد اصل و فرع قرآن

نخستین نظره بر نور وجود است
 بهر چیزی که دید اول خدا دید
 بنور شمع جوید در بیابان
 حق اندر وی ز پیدائی است پنهان
 محال محض دان تحصیل حاصل
 نگردد ذات او روشن ز آیات
 که سبحات جلالش هست قاهر
 بصر ز ادراک او تاریک گردد
 توان خورشید تابان دید در آب
 کز او پیدا است عکس تابش حق
 یکی را چون شمردی گشت بسیار
 ولیکن خاک مییابد ز خود تاب
 هر آنچت کآخر آید پیش می بین
 بلفظ من کنند از وی اشارت
 مشکهای مشکات شهودیم

همه يك نور دان اشباح و ارواح
 من و تو برتر از جان و تن آمد
 بود هستی بهشت امکان چو دوزخ
 چو برخیزد ترا این پرده از پیش
 همه ذرات عالم همچو منصور
 روا باشد انا الحق از درختی
 حلول و اتحاد اینجا محال است
 تعین بود کز هستی جدا شد
 جز از حق نیست دیگر هستی الحق
 وصال حق ز خلقت جدائی است
 چو ممکن گردد امکان بر فشانند
 زمن بشنو حدیث بی کم و بیش
 ترا از آتش دوزخ چه باك است
 ترا غیر تو چیزی نیست در پیش
 تو میگوئی مرا خود اختیار است
 ندائی کاین ره آتش پرستی است
 چو بود تست یکسر همچو نابود
 مؤثر حق شناس اندر همه جای

که از آئینه پیدا که زمصباح
 که این هر دو ز اجرای من آمد
 من و تو در میان مانند برزخ
 نماید نیز حکم مذهب و کیش
 تو خواهی مست گیر خواه مخمور
 چرا نبود روا از نيك بختی
 که در وحدت دوئی عین ضلال است
 نه حق شد بنده نه بنده خدا شد
 هو الحق گوی خواهی یا انا الحق
 ز خود بیگانه گشتن آشنائی است
 بجز واجب دگر چیزی نماید
 ز نزدیک تو دور افتادی از خویش
 که از هستی تن و جان تو ياك است
 ولیکن از وجود خود بیندیش
 تن من مرکب و جانم سوار است
 همه این آفت شومی ز هستی است
 نگوئی کاخ تبارت از کجا بود
 مننه بیرون زحد خویشتن یای

بحث دقیق و کامل درباره هر يك از این بزرگان عرض عریضی دارد که از حدود
 این کتاب خارج است و ما چون بیش از نظر اجمالی بسرا پای تاربخ تصوف در نظر
 نداریم در این سخن را بیایان میرسانیم و فقط برای متمیم فایده فهرستی از مصطلحات
 و تعبیرات صوفیه که در مطالعه مؤلفات این طایفه سودمند خواهد بود در ذیل کتاب
 بنظر خوانندگان میگذاریم .

فرهنگ مصطلحات صوفیه

بعد از فراغ از مبحث مؤلفات معروف صوفیه مناسب چنان دانستیم که مصطلحات معروفه متداوله صوفیه را که در مؤلفات و اشعار آنها غالباً استعمال میشود برای سهولت مراجعه خوانندگان در اینجا بنحواختصار فراهم آوریم .

ماخذ عمده نگارنده در جمع این مصطلحات عبارت است از کتب ذیل با رموز و اختصاراتی که برای هر يك از آنها محض احترام از تطویل اتخاذ نموده ایم :

۱- ابن العربی یعنی اصطلاحات صوفیه که شیخ محیی الدین محمد بن علی طائی اندلسی معروف به « شیخ اکبر » و « ابن العربی » متوفی در سنه ششصد و سی و هشت در کتاب معروف خود « الفتوحات المکیة » استعمال کرده است و آن مصطلحات را در آخر « تعریفات » میرسید شریف جرجانی در عموم چاپهای مصر و اروپا بطبع رسانیده اند .

۲- اصطلاحات الصوفیه تألیف کمال الدین عبدالرزاق کاشانی متوفی در سنه هفتصد و سی (یا هفتصد و سی و پنج) که در حاشیه شرح همین مؤلف بر منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری مطبوع در طهران در سنه هزار و سیصد و پانزده هجری قمری بطبع رسیده است و ما از این کتاب بکلمه « کاشانی » تعبیر میکنیم .

۳- تعریفات (کتاب . . .) تألیف سید شریف علی بن محمد جرجانی متوفی در سنه هشتصد و شانزده که عبارت است از مصطلحات غالب علوم متداوله از نحو و صرف و حدیث و کلام و تفسیر و حکمت و تصوف و عرفان و غیره و در سنه هزار و سیصد و شش هجری قمری در مصر بطبع رسیده است .

۴- قشیری یعنی « الرسالة القشیریة فی علم التصوف » تألیف ابوالقاسم عبدالکریم بن

هوازن القشیری نیشابوری که در سنه هزار و سیصد و چهل و شش هجری قمری در مصر بطبع رسیده است .

۵- کاشانی رجوع شود به « اصطلاحات الصوفیه » .

۶- لمع یعنی « کتاب اللمع فی التصوف » تألیف ابونصر عبدالله بن علی السراج الطوسی متوفی در سال سیصد و هفتاد و هشت که در سنه ۱۹۱۴ میلادی در ایمن (هولاند) باهتمام مستر رنولدالن نیکلسون بطبع رسیده است .

۷- هجویری یعنی کتاب « کشف المحجوب » تألیف ابوالحسن علی بن عثمان بن ابی علی الجلابی الهجویری الفزنوی متوفی در حدود چهارصد و هفتاد که در سنه ۱۳۴۴ هجری قمری مطابق ۱۹۲۶ میلادی باهتمام والتمین ژو کوفسکی بطبع رسیده است این کتاب در هندوستان نیز بطبع رسیده است و مستر نیکلسون مستشرق انگلیزی در سنه ۱۹۱۱ میلادی آنرا با انگلیسی ترجمه کرده و در جزو انتشارات موقوفه کیب بطبع رسانیده است .

ائمه الاسماء، هفت اسم اول خداوند که « اسماء الهی » نامیده میشوند و عبارتند از: « حی » و « عالم » و « مرید » و « قادر » و « سمیع » و « بصیر » و « متکلم » . این هفت اسم اصول همه اسماء است و « حی » را « امام الائمة » مینامند . (کاشانی)
 ابد ، آنچه مر آن را آخر نیست . (هجویری)

ابدال ، رجوع شود بصفحه ۲۴۳ کتاب حاضر

اتحاد ، شهود وجود حق واحد مطلق است که همه چیز بآن موجود است بحق پس همه چیز بدان متحد میشود از آن نظر که همه چیز بآن موجود و بخود معدوم است نه از آن نظر که آنرا وجود خاصی است که با حق متحد شده باشد زیرا این فرض محال است چنانکه در جای خود بیان شده است (کاشانی)
 اتصال ، عبارت از این است که بنده عین خود را متصل بموجود احدی بیند و نفی وجود عینی خودش از میان برود و سالک اتصال مدد وجود را بدون انقطاع بمیند تا آنکه موجود بخدا باقی بماند (کاشانی)

اثبات، در مقابل نفی و مقصود از نفی و اثبات « نفی صفت بشریت و اثبات سلطان حقیقت » است چون صفات بشری فانی شود بقاء حق « اثبات » یابد. (هجویری) اثبات یعنی « اقامه احکام عبادت و بعضی گفته‌اند اثبات موصلات » (ابن العربی) و نیز رجوع شود بموضوع « فنا و بقا » و « صحو و سکر » در کتاب حاضر صفحه ۳۷۳ - ۳۸۷ و صفحه ۴۴۵ - ۴۴۸

احد، اسم ذات است با اعتبار تعدد صفات و اسماء و غیب (تعریفات)

احوال، رجوع شود بصفحه ۳۱۹ کتاب حاضر

اختیار، مراد آن است که بنده « اختیار کند مر اختیار حق را بر اختیار خود » (هجویری)

اخلاص، آن است که سالک در عمل خود شاهی جز خدا نطلبد. فضیل بن عیاض گفته

« ترك عملی بخاطر مردم ریا و بجا آوردن بخاطر آنها شرك است و اخلاص

خلاص یافتن از این دو است. فرق بین اخلاص و صدق آن است که صدق

اصل است و اخلاص فرع و تابع آن فرق دیگر آن است که اخلاص پس از

دخول در عمل شروع میشود (تعریفات)

ادب، عبارت از دانستن چیز هائی است که بوسیله آن از جمیع انواع خطاها احتراز

بعمل می‌آید گاهی مقصود بآن « ادب شریعت است » و وقتی « ادب خدمت »

و وقتی « ادب حق ». مقصود از ادب شریعت باز ایستادن بر رسوم شرع است

و ادب خدمت عبارت است از عدم استشعار بخدومت با مبالغه در خدمت و ادب

حق آن است که بدانی چه از تو است و چه از او است یعنی بحق خود و حق او

واقف باشی (ابن العربی)

اراده، اخگری از آتش محبت در قلب که سالک را مستعد دواعی حقیقت میسازد (کاشانی)

ازل، آنچه مر آن را اول نیست (هجویری)

ازلی، چیزی که مسبوق بعدم نباشد. باید دانست که موجود بر سه قسم است یا ازلی و ابدی

است و آن خداوند است یا نه ازلی است و نه ابدی و آن دنیا است که هم اول دارد

و هم آخر یا ابدی غیر ازلی است مثل آخرت که اول دارد ولی آخر ندارد (تعریفات)

استدراج، خارق عادتی که از شخص غیر صالح و مردودی چون ساحر و جادوگری ظاهر شود (رجوع شود به نفحات الأُنس چاپ هندوستان صفحه ۱۸ - ۱۹)

اسم اعظم، آن نام خداوند است که جامع جمیع اسماء است بعضی گفته اند که اسم اعظم «الله» است زیرا که اسم ذات موصوفه بجمیع صفات است (تعریفات)

اشاره، اخبار غیر از مراد بی عبارت لسان (هجویری)

اشتباه، اشکال حال اندر دو طرف حکم حق و باطل (هجویری)

اشتیاق، انجذاب باطن محب بمرحوب در حال وصال برای رسیدن بزیارت لذت بسا دوام آن (تعریفات).

اصطفا، «اصطفا آن بود که حق تعالی دل بنده را برای معرفت خود فارغ گرداند تا هر معرفت وی صفاء خود اندر آن بگستراند و اندر این درجت خاص و عام مؤمنان همه یکی اند از عاصی و مطیع و ولی و نبی لقوله تعالی ثم اورثنا الكتاب الذین اصطفینا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه و منهم مقتصد و منهم سابق بالخیرات» (هجویری).

اصطلام، «اصطلام غلبات حق بود که کلیت بنده را مقهور خود گرداند بامتحان لطف اندر نفی ارادتش و قلب ممتحن و قلب مصطلم هر دو بیک معنی باشد چه آن است که اصطلام اخص و ارق امتحان است اندر جریان عبارات اهل این قصه» (هجویری).

اصطلام وله غالب بر قلب است و معنی نزدیک به «هیمن» است (کاشانی).

اصطناع، «بدین سخن آن خواهند که خداوند بنده را مهذب گرداند بقضاء جمله نصیبها از وی و زوال جمله حظها و اوصاف نفسانی ویرا اندر وی مبدل گرداند تا بزوال نعوت و تبدیل اوصاف از خود بیخود شوند و مخصوصند بدین درجت پیغمبران بدون اولیا و گروهی از مشایخ بر غیر ایشان بر اولیا هم روا دارند این صفت» (هجویری).

اعراف، عبارت است از مقام سر کشیدن باطراف و آن مقام شهود حق است در هر چیزی که متجلی بصفات حق باشد و آن چیز مظهر آن صفات باشد (تعریفات).

اعیان ثابتة، حقایق ممکنات ثابتة در عالم خداوند (کاشانی).

افراد، رجال خارج از نظر قطب (ابن العربی).

افق اعلی، نهایت مقام روح و آن عبارت است از حضرت الوهیت (کاشانی).

افق مبین، نهایت مقام قلب (کاشانی).

ائف، اشاره است بذات احدیت یعنی حق از آن حیث که او اول اشیاء است در ازل الاّزال (کاشانی).

ام الكتاب، عبارت است از عقل اول (تعریفات).

امامان، دو نفر یکی از آنها در یمین قطب است و نظر او در ملکوت است و دومی که

در یسار قطب است نظرش در ملک است و این بالاتر از امام یمین است و او است

که خلیفه قطب میشود (کاشانی).

امتحان، « امتحان دل اولیا بگونه گونه بلاها که از حق تعالی بدان آید » (هجویری).

امناء، عبارتند از ملامتیه و ملامتیه آنهایی هستند که آن چیزی که در باطن آنها است

بر ظاهر آنها هویدا نیست و اینها بالاترین طبقه صوفیه اند و مبتدیان و شاگردان

لامتیه بشکل اصحاب فتوت (فتیان و جوانمردان) در آیند (ابن العربی و کاشانی).

انتباه، زوال غفلت بدل (هجویری).

انزعاج، « تحرك دل بود اندر حال وجد » (هجویری) اثر مواعظ است در قلب مؤمن و

گاهی مراد بآن تحرك بوجود و انس است (ابن العربی) تحرك قلب بسوی خدا

بتأثیر وعظ و سماع (کاشانی).

انس، یکی از احوال اهل سلوک است که اثر جمال حق است در قلب بنده. « چون

حق تعالی بدل بنده تجلی کند بشاهد جلال نصیب وی اندر آن هیبت بود

و باز چون بدل بنده تجلی کند بشاهد جمال نصیب اندر آن انس باشد تا اهل

هیبت از جلالش بر تعب باشند و اهل انس از جمالش بر طرب فرق است میان

دلی که از جلالش اندر آتش دوستی سوزان بود و از آن دلی که از جمالش در نور
مشاهدت فروزان یس گروهی از مشایخ گفته‌اند که هیبت درجه عارفان است
و انس درجه مریدان « (هجویری) .

هیبت و انس دو حالت است فوق قبض و بسط همانطور که قبض و بسط فوق
خوف و رجاء است . لازمه هیبت بیخودی و مقتضای انس هوشیاری است .
(تعریفات) .

انسان کامل، جامع جمیع عوالم الهیه و کونیّه کلی و جزئی . انسان کامل کتاب جامع کتب
الهیه و کونیّه است (تعریفات) .

اوتاد ، چهار نفریکه در چهار جهت دنیا هستند (مشرق و مغرب و شمال و جنوب) این
چهار مرد بمنزله چهار رکن عالمند . بواسطه این چهار نفر است که خداوند
جهات را محفوظ میدارد زیرا بواسطه وجود آنها جهات محل نظر خداوند است .
(کاشانی و ابن العربی) و نیز رجوع شود بصفحه ۲۴۳ کتاب حاضر .

ایحاء ، القاء معنی در نفس بسرعت و خفاء (تعریفات) .

ایماء ، « تعریض خطاب بی اشارت و عبارت » (هجویری) .

بارقه ، روشنائی از جانب خداوند که بسرعت خاموش میشود و آن از اوایل کشف
است (تعریفات) .

باطل ، ماسوی الله . باطل معدوم است زیرا در حقیقت جز خدا وجودی نیست (کاشانی)

برزخ ، عالم مشهودی بین عالم معانی و اجسام (ابن العربی) .

برق ، اول نوریکه بر بنده ظاهر شود و او را بدخول بحضرت قرب خداوند برای
« سیر فی الله » بخواند (تعریفات) .

بسط ، بسط قلب در حالت کشف . حالی است بدون تکلف که نه آمدنش بکسب است
و نه رفتن آن بجهت بسط در روزگار عارفان چون رجا باشد در روزگار مریدان
(هجویری) .

بصیرت، عبارت است از قوه قلبی که بنور قدس روشن باشد و با آن قوه شخص حقائق و بواطن اشیاء را ببیند همانطور که نفس بوسیله چشم صور و ظواهر اشیاء را میبیند حکما قوت بصیرت را «عاقلة نظریه» و «قوه قدسیه» مینامند (تعریفات) بلاء، «بیلا امتحان تن دوستان خواهند بگونه گونه مشقتها و بیماریها و رنج ها که هر چند بلا بر بنده قوت بیشتر پیدا میکند قربت زیادت میشود و را بسا حق تعالی (هجویری).

بواده، آنچه که بطور ناگهانی از غیب بقلب برسد خواه موجب فرح باشد و خواه موجب اندوه (ابن العربی).

بیت الحکمة، قلبی که اخلاص بر آن غالب باشد (کاشانی).

بیت الهزة، قلب واصل بمقام جمع در حال اتصال بحق (کاشانی)

بیت المحرم، قلب انسان کامل (کاشانی).

بیت المقدس، قلب طاهر از تعلق بغیر (کاشانی).

تجريد، خالی شدن قلب و سرّ سالک از ماسوی الله (تعریفات)

تجلی، «تأثیر انوار حق را باشد بحکم اقبال بر دل مقبلان که بدان شایسته آن شوند که

بدل مر حق ببینند و فرق میان این رؤیت و رؤیت عیان آن بود که متجلی

اگر خواهد ببیند و اگر خواهد نبیند یا وقتی بیند و وقتی نبیند باز اهل عیان

اندر بهشت اگر خواهند که نه بینند نتوانند که نه بینند که بر تجلی ستر جایز

بود و بر رؤیت حجاب روا نباشد» (هجویری).

تجلی، «تجلی نسبت باشد بقوم ستوده بقول و عمل». «مانده کردن خود را بگروهی

بی حقیقت معاملات ایشان تجلی بود و آنان که نمایند و نباشند زود فضیحت

شوند» (هجویری)

تخلی، «اعراض باشد از اشغال مانعه مر بنده را از خداوند و یکی از آن دنیا است

بحکم تشریف عنایت چنانکه دست از دنیا خالی کند و ارادت عقبی از دل

قطع کند و متابعت هوا از سر خالی کند و از صحبت خلق اعراض کند و دل از اندیشه ایشان بپردازد » (هجویری)

تسلیم ، استقبال قضاء برضاء (تعریفات)

تصوف ، وقوف با آداب شرعیه ظاهراً و باطناً و آن عبارت از اخلاق الهیه است و گاهی

کلمه تصوف مرادف با مکارم اخلاق استعمال میشود . تصوف پرهیز از اخلاق

زشت برای مستعد شدن بقبول تجلی صفات الهی است (ابن العربی) و نیز

رجوع شود بصفحه ۱۹۴ کتاب حاضر .

تفرقه ، رجوع شود بصفحه ۴۵۶ کتاب حاضر .

تفرید ، تحقق بنده بحق بطوریکه حق عین قوای بنده باشد و مصداق حدیث کنست له

سمعاً و بصراً . . . واقع شود (تعریفات)

تلبیس ، « نمودن چیزی را بخلاف تحقیق آن بخلق تلبیس خوانند » (هجویری)

تلوین ، تنقل بنده در احوالش یعنی از حالی بحالی گشتن و تغییر یافتن . ابن العربی

میگوید : « نزد اکثر عرفا تلوین مقام ناقصی است ولی نزد ما کاملترین مقامات

است زیرا حال بنده در تلوین حالی است که خدا میفرماید **کل يوم هو فی شأن** »

(ابن العربی)

تمکین ، گفته شده است که حال اهل وصول است و نزد ما تمکین در تلوین است (ابن العربی)

تمکین عبارت است از اقامت محققان اندر محل کمال و درجت اعلی . اهل مقام

از مبتدیانند و اهل تمکین از منتهیان . مقامات منزل راه است و تمکین قرار

در یشگاه حق . آب تا در رود است روان است و چون بدریا رسد قرار گیرد .

گفته اند **التمکین رفع التلوین** یعنی متمکن متردد نباشد و از حالی بحالی نگردد

و تغییر نیابد بلکه رخت یکسره بحضرت برده و اندیشه غیر از دل سترده نه

معاملتی رود برو که حکم ظاهرش بدل کند و نه حالی باید که حکم باطنش

متغیر گرداند . (هجویری)

- تواجد ، طلب وجد و بعضی گویند اظهار حالت وجد بدون وجد (ابن العربی) تواجد
از حیث معنی نزدیک به « تساکر » است و تشبه باهل وجد و سکر است (لمع)
توبه ، رجوع شود بصفحه ۲۲۱ کتاب حاضر .
- توکل ، امیدواری بآن چیزیکه نزد خدا است و نومیدی از آن چیزیکه در دست مردم
است (تعریفات) و نیز رجوع شود بصفحه ۲۸۶ کتاب حاضر .
- جبروت ، باصطلاح ابو طالب مکی عالم عظمت است ولی بعقیده اکثر صوفیه عالم وسط
است (ابن العربی)
- جذبه ، عبارت است از تقرب بنده بمقتضای عنایت خداوند که در طی منازل بسوی حق
بدون رنج و سعی خودش همه چیز از طرف خداوند برای او تهیه شده است (کاشانی)
- جسم ، جوهر قابل از برای ابعاد ثلاثه (تعریفات) آنکه مؤلف بود از اجزاء پراکنده
(هجویری)
- جلال ، اوصاف قهر حضرت الوهیت است (ابن العربی) آنچه متعلق بقهر و غضب
خداوند است (تعریفات)
- جمال ، اوصاف لطف و رحمت خداوند (کاشانی) و نیز رجوع شود بحال انس و شوق
در کتاب حاضر (صفحه ۳۵۰-۳۵۴)
- جمع ، اشاره است بحق بدون خلق (ابن العربی) و نیز رجوع شود بصفحه ۴۵۶ کتاب حاضر
جمع الجمع ، « الاستهلاك بالکلیة فی الله » (ابن العربی) . جمع الجمع مقامی است کاملتر
و عالیتر از جمع زیرا جمع شهود اشیاء است بوسیله خدا و تبری از حول و قوه
است مگر بواسطه خدا در حالیکه « جمع الجمع » استهلاك بکلیت و فناء از
ما سوی الله است و آن مرتبه احدیت است (تعریفات)
- جمع و تفرقه ، « فرق » آن است که بتونسبت داده شود و « جمع » آن است که از نوسلب شود باین
معنی که امور کسبی بنده از قبیل قیام بوظایف بندگی و آنچه شایسته احوال بشریت
است « فرق » است و آنچه از طرف حق باشد از قبیل پیدا شدن معانی و ظهور لطف

و احسان «جمع» است و بنده ناگزیر بداشتن هر دو است زیرا هر که «تفرقه» نداشته باشد «بندگی» ندارد و هر که «جمع» نداشته باشد «معرفت» ندارد و اینکه بنده میگوید «ایاک نعبد» اثبات تفرقه است (بائبات بندگی) و اینکه میگوید «ایاک نستعین» طلب «جمع» است بنابراین این تفرقه آغاز ارادت است و جمع انجام آن. (تعریفات)

جمعیت، عبارت است از اجتماع همت در توجه بخدا و اشتغال کامل بار و دل کردن از ماسوی الله. «جمعیت» در مقابل «تفرقه» است (تعریفات)

جواب، خبر دادن از مضمون سؤال (هجویری)

جوهر، اصل چیز. آنکه بخود قایم بود (هجویری) برای جوهر مجرد و غیر مجرد

و اصطلاحات هیولی و صورة و جسم و نفس و عقل رجوع شود به تعریفات و اردی بود بروقت که در مزین کند چنانکه روح مر جسد را و لامحاله وقت بحال

محتاج باشد که صفای وقت بحال باشد و قیامش بدان چون صاحب وقت صاحب

حال شود تغییر از وی منقطع شود و در روزگار خود مستقیم گردد که با وقت

بی حال زوال روا بود چون حال بدو پیوست جمله روزگارش وقت گردد و زوال

بر آن روا نبود. بر صاحب وقت غفلت روا بود و بر صاحب حال روا نباشد و گفته اند

الحال سکوت اللسان فی فنون البیان زبانش اندر بیان حالش ساکت و معاملتش

بتحقیق حالش ناطق و نیز گفته اند السؤال عن الحال محال زیرا حال فناء مقال

است. برای صاحب حال بلا و نعمت یکسان است حال صفت مراد است و وقت درجه

مرید (هجویری). چیزی که بدون تمم و جهد بر قلب وارد شود (ابن العربی)

و نیز رجوع شود بصفحه ۳۱۶ کتاب حاضر.

حجاب، هر چه مطلوب را از چشم مستور دارد (ابن العربی). حجاب نزد اهل حق انطباع

صور کونیة است در قلب که مانع از قبول تجلی حق میگردد (تعریفات)

حجاب العزة، عبارت از حیرت و سرگردانی است زیرا ادراکات کشفی تأثیری در کتمه ذات ندارد و همین عدم نفوذ ادراکات در ذات حجابی است (تعریفات)

حجة الحق علی الخلق، اشاره بانسان کامل است (کاشانی)

حرق، عبارت از اواسط تجلیات است که منجر بفنا و نیستی میشود این فنا اوائلش «برق» است و اواخرش «طمس» در ذات (تعریفات)

حروف، عبارت از حقایق بسیطة اعیان است (تعریفات)

حروف عالیات، شئون ذاتیه موجود در غیب الفیوب مثل وجود درخت درهسته و ابن العربی اشاره باین موضوع میفرماید :

کنا حروفا عالیات لم نقل
متعلقات فی ذری اعلى القل

(تعریفات)

حریت، خروج از بندگی کائنات و قطع جمیع علائق. حریت دارای مراتبی است حریت عامه عبارت از خروج از بندگی شهوات است و حریت خاصه آزادی از بندگی مرادات است بفسای اراده خود در اراده حق و حریت اخص خواص (خاصة الخاصة) عبارت از رهایی از بندگی رسوم و آثار است بواسطه محو شدن در تجلی نور الانوار (تعریفات)

حسن، آنکه موافق امر بود (هجویری).

حضور، رجوع شود بصفحه ۴۵۵ کتاب حاضر

حق، خداوند (هجویری). آنچه که از جانب خدا بر بنده فرض شده و آنچه را که خدا بر خود واجب کرده است (ابن العربی).

حق الیقین، رجوع شود بصفحه ۴۰۶-۴۰۷ کتاب حاضر.

حقیقت، اقامت بنده در محل وصل خداوند و وقوف سر وی بر محل تنزیه (ابن العربی) از میان رفتن اوصاف بنده بواسطه غلبه اوصاف حق (ابن العربی).

حقیقة الحقائق، مرتبة احديت جامع بجمیع حقائق که «حضرت جمع» و «حضرت وجود» نامیده میشود (تعریفات).

خاطر، هر خطابی که بقلب و ضمیر وارد شود اعم از آنکه ربانی باشد یا ملکی یا نفسی یا شیطانی بدون اینکه در قلب اقامت یابد. معنی دیگر خاطر این است که خاطر هر واردی است که بدون سابقه تفکر و تدبیر در قلب پیدا شده باشد (ابن العربی).

خاطر از اختیار بنده خارج است و آن بر چهار قسم است :

- ۱- خاطر ربانی که اول خواطر است و هیچوقت بر خطا نمیرود.
- ۲- خاطر ملکی که برای ادای فریضه بر میانگیزاند و الهام نامیده میشود.
- ۳- خاطر نفسانی خاطری است که حظ نفس در آن است و «هاجس» نامیده میشود.

- ۴- خاطر شیطانی خاطره‌ئی است که انسانرا بمخالفت حق میخواند.
- (تعریفات).

خطرات، آنچه بر دل گذرد از احکام طریقت (هجویری)

خلوت، محاذئه سر باحق (تعریفات).

خواطر، بخاطر حصول معنی خواهند اندر دل با سرعت زوال آن بخاطری دیگر و قدرت

صاحب خاطر بر دفع کردن آن از دل و اهل خاطر متابع خاطر اول باشند اندر امور که آن از حق باشد به بنده بی علت (هجویری).

خوف، رجوع شود بصفحه ۳۴۶ کتاب حاضر.

درة البیضاء، عقل اول (ابن العربی).

ذات، هستی چیز و حقیقت آن (هجویری).

ذکر، رجوع شود بصفحه ۳۵۷ کتاب حاضر.

ذوق، مانند شراب باشد اما شراب جز اندر راحت مستعمل نیست و ذوق سر رنج

وراحات را نیکو آید چنانکه کسی گوید ذقت البلاء وذقت الراحة همه درست آید (هجویری).

ذوق یعنی آغاز مبادی تجلیات الهی (ابن العربی). ذوق عبارت است از نور عرفانی که خداوند با تجلی خود در قلب اولیاء خویش میاندازد که بدون استعانت از کتاب و غیر آن بین حق و باطل فرق گذارند (تعریفات).

ذهاب، بمعنی غیبت و از خود رفتن است ولی ذهاب تمامتر از غیبت است (لمع)
رجاء، تعلق قلب بحصول امر محبوبی در آینده (تعریفات) و نیز رجوع شود بصفحه ۳۴۶ کتاب حاضر

رضا، رجوع شود بصفحه ۳۱۲ کتاب حاضر

رغبت، رغبت نفس در ثواب و رغبت قلب در حقیقت و رغبت سر در حق (ابن العربی)

رہس، نفی عینی باشد با اثر آن از دل (هجویری)

روح، القا آئی که از عالم غیب بوجه مخصوصی بقلب میرسد (ابن العربی) و نیز رجوع شود بصفحه ۴۱۱ کتاب حاضر.

روح الاعظم، روح انسانی مظهر ذات الهی (تعریفات)

روح انسانی، رجوع شود بصفحه ۴۱۲ کتاب حاضر

روح حیوانی، رجوع شود بصفحه ۴۱۲ کتاب حاضر

رؤیت، مشاهده بصر خواه در دنیا و خواه در آخرت (تعریفات)

ریاضت، تهذیب اخلاق نفسیه (ابن العربی)

رین، حجابی بود بر دل که کشف آن جز بایمان نبود و آن حجاب کفر و ضلالت

است لقوله تعالی کلا بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون و گروهی

گفتند که رین آن بود که زوال خود ممکن نشود بهیچ صفت که دل کافر اسلام

پذیر نباشد و آنچه از ایشان اسلام آرند اندر علم خدای عز و جل مؤمن بوده

- باشند (هجویری) و نیز رجوع شود بکلمه «ران» در تعریفات
- زوائد، زیادت انوار باشد بدل (هجویری)
- زهد، رجوع شود بصفحه ۲۷۳ کتاب حاضر
- سالك، کسی که نه بقوة علم بلکه با نیروی حال مشغول سیر در مقامات است. سالك کسی است که علم او بدرجه «عين اليقين» رسیده است (ابن العربی)
- سحق، از میان رفتن یعنی بیخودی بنده در مقابل قهاریت حق (ابن العربی)
- سرّ، نهفتن حال دوستی (هجویری). لطیفه‌ای است در قلب مثل روح در بدن و محل مشاهده است همچنان که روح محل محبت است. قلب محل معرفت است (تعریفات) و نیز رجوع شود بصفحه ۴۱۳ کتاب حاضر
- سرّ الصرّ، چیزی است که مخصوص بخداوند است مثل علم بتفصیل حقایق در اجمال احادیث و جمع و اشمال آن حقایق بر آن شکلی که هست و آیه و عنده مفاتیح الغیب لا یعملها الا هو ناظر بهمین معنی است (تعریفات).
- سفر، عبارت است از سیر قلب بطرف حق با ذکر. ابتدای این سفر وقتی است که قلب مصمم بتوجه بسوی خدا شود. اسفار چهار است:
- سفر اول عبارت است از رفع حجابهای کثرت از وحدت و آن سیر بسوی خدا است (سیر فی الله) از منازل نفس تا وصول به «افق مبین» که نهایت مقام قلب است.
- سفر ثانی رفع حجاب وحدت است از وجوه کثرت و آن سیر در خدا است (سیر فی الله) با اتصاف بصفات خدا و تحقق با اسماء خدا این سیر در حق و بوسیله حق است تا «افق اعلی» که نهایت حضرت و احدیت است.
- سفر سوم از میان رفتن تقید بقید ظاهر و باطن است این سیر ترقی به «عين الجمع» و حضرت احدیت است و نهایت ولایت است.
- سفر چهارم بازگشت از حق بخلق است و آن احدیت جمع و فرق است از راه

شهود اندراج حق در خلق و اضمحلال خلق در حق بطوریکه عین وحدت را در صورت کثرت و صورت کثرت را در عین وحدت میبینند این سیر که «سیر بالله عن الله» نامیده میشود برای تکمیل ناقصان است و این مقام بقاء بعد از فنا و فرق بعد از جمع است (تعریفات).

سفه ، ترك امر بود (هجویری).

سکر ، در لغت یعنی مستی و در اصطلاح «از خویش رفتن و بیخودی بعلت وارد قوی» (ابن العربی).

سواد الوجه فی الدارین، عبارت است از فناء کلی در خدا بطوریکه ظاهراً و باطناً در دنیا و در آخرت هیچ هستی برای سالک باقی نماند و فقر حقیقی و بازگشت «عدم اصلی» همین است و از اینجا است که گفته اند **اذا اتم الفقر فهو الله** (تعریفات).
سؤال، طلب کردن حقیقتی بود (هجویری).

شاهد، اثری است که مشاهده در قلب ایجاد میکند و آن مطابق است باحقیقت آنچه که از صورت مشهود بر قلب ظاهر میشود (ابن العربی).

شجره ، انسان کامل (ابن العربی).

شرب ، حلاوت طاعت و لذت کرامت و راحت انس را این طایفه شرب خوانند (هجویری).
شرب وسط تجلیات الهی است همانطور که ذوق اول مبادی تجلیات الهی است (ابن العربی).

شرود ، طلب حق باشد بخلای از آفات و حجب و بیقراری اندر آن که همه بلاء طالب از حجاب افتد پس حیل طالب را اندر کشف حجاب و اسفار ایشان و تعلق ایشان بهر چیزی شرود خوانند (هجویری).

شریعت ، رجوع شود بصفحه ۲۰۸ کتاب حاضر.

شطح ، عبارت از کلمه‌ئی است که بوی خود پسندی و ادعا از آن استشمام شود و آن در بین محققین نادر دیده شده است (ابن العربی).

جرجانی در تعریفات میگوید: « شطح از زلات محققین است زیرا دعوی بحق است که عارف بدون اذن الهی تصریح نمیکند » و نیز رجوع شود بکتاب اللمع فی التصوف کتاب تفسیر الشطحات صفحه ۳۷۵ چاپ لیدن .

شهود ، رؤية الحق بالحق (تعریفات) .

شیئان ، آنکه وجود یکی بدیگری روا بود (هجویری) .

صابر ، رجوع شود بصفحه ۲۸۴ کتاب حاضر .

صبار ، رجوع شود بصفحه ۲۸۴ کتاب حاضر .

صبر ، رجوع شود بصفحه ۲۸۴ کتاب حاضر .

صحو ، یعنی هوشیاری عبارت است از بازگشت باحساس بعد از بیخودی (ابن العربی)

« صحو و سکر » از حیث معنی نزدیکند به « غیبت و حضور » جز آنکه صحو و سکر قویتر و تمامتر از غیبت و حضور است (لمع) .

صعق ، الفناء عند التجلی الربانی (ابن العربی) .

صفت ، آنچه نعت نپذیرد از آنچه بخود قایم نیست (هجویری) . صفت مبین معنی است مثل عالم .

صفات جلالیه ، صفات متعلق بقهر و عزت و عظمت (تعریفات) .

صفات جمالیه ، صفات متعلق بلطف و رحمت (تعریفات) .

صفات ذاتیه ، صفاتی که خداوند بآن وصف میشود و بضد آن وصف نمیشود از قبیل قدرت و عزت و عظمت (تعریفات) .

صفات فعلیه ، صفاتی است که ممکن است خداوند بضد آن نیز وصف شود از قبیل رضا و رحمت و سخط و غضب (تعریفات) .

طب روحانی ، علم بکمالات قلب و آفات و امراض آن و علم بداروهای علاج آن و چگونگی حفظ صحت و اعتدال آن (تعریفات) .

طیب روحانی ، شیخ عارفی که قادر بارشاد و تکمیل باشد (تعریفات) .

طریقت ، سیره مختص بسالکین است از قطع منازل و ترقی در مقامات (تعریفات) . رجوع شود بصفحه ۲۰۷ کتاب حاضر .

طمس ، نفی عینی باشد که اثر آن نماند (هجویری) . فنای صفات بنده در صفات حق (تعریفات) .

طوارق ، واردی بدل بشارت یا بزجر اندر مناجات شب (هجویری)

طوالع ، طلوع انوار معارف بر دل (هجویری) .

ظلم ، نهادن چیزی بجائیکه نه جای آن بود و در خور آن (هجویری) .

عارف و معرفت ، عارف کسی است که خدا خود را بشهود اورسانده است و احوال بر او ظاهر شده حال چنین شخصی « معرفت » نامیده میشود (ابن العربی) . رجوع شود به صفحه ۴۰۹ کتاب حاضر .

عالم ، مخلوقات خداوند (هجویری) .

عالم و علم ، عالم کسی است که خداوند الوهیت خود را بشهود او رسانده است و احوال بر او ظاهر نشده حال چنین شخص « علم » نامیده میشود (ابن العربی)

عدل ، نهادن هر چیزی بجای خود (هجویری)

عرش ، محل استقرار اسماء مقیده الهی (ابن العربی)

عرض ، آنکه بجوهر قایم بود (هجویری)

عقل ، مراجعه شود بصفحه ۴۱۲-۴۱۳ کتاب حاضر

علائق ، اسبابی که طالبان تعلق بدان کنند و از مراد باز مانند (هجویری)

علم بالله ، علم بالله علم معرفت است که همه اولیاء او او را بدو دانسته اند و تا تعریف و تعریف او نبود ایشان وی را ندانستند از آنچه همه اسباب اکتساب مطلق از حق تعالی منقطع است و علم بنده مر معرفت حق را علت نگردد که علت معرفت وی تعالی و تقدس هم هدایت و اعلام وی بود (هجویری)

علم مع الله، علم مقامات طریق حق و بیان درجات اولیاء بود پس معرفت بی پذیرفت شریعت درست نیاید و ورزش شریعت بی اظهار مقامات راست نیاید (هجوبری)

علم من الله، علم شریعت بود که از آن از وی بما فرمان و تکلیف است (هجوبری)

علم الیقین، رجوع شود بصفحه ۴۰۵-۴۰۶ کتاب حاضر

عماء، هو المرتبة الاحدية (تعریفات)

عید، آنچه که در نتیجه اعمال بر قلب تجلی میکند (ابن العربی)

عین الیقین، رجوع شود بصفحه ۴۰۵-۴۰۶ کتاب حاضر

غراب، جسم کلی است و آن اول صورتی است که جوهرهائی آنرا پذیرفته و بواسطه این پذیرش تمام خلأ را گرفته است و این خلأ ابعاد موهومی است بدون جسم و از آنجا که جسم کلی ما بین اشکال استداره را پذیرفته است پس معلوم میشود که خلأ مستدیر است و چون این جسم کلی اصل صور جسمیه است که غالب بر آنها تاریکی و سیاهی امکان است و علیهذا در غایت دوری است از عالم قدس و حضرت احدیت لهذا آنرا به «غراب» که رمز دوری و سیاهی است موسوم ساخته اند (تعریفات)

غوث، چون قطب ملجأ و پناه واقع شود «غوث» نامیده میشود (تعریفات)

غیبت، رجوع شود بصفحه ۴۴۵ کتاب حاضر

فقرت، خاموشی آتش سوزائی که در بدایت حال در سالک وجود داشته (ابن العربی)

فرق، اشاره است بخلق بدون حق و بعضی گویند بمعنی مشاهدۀ عبودیت است (ابن العربی)

فقر، رجوع شود بصفحه ۲۷۵ کتاب حاضر

فنا، از میان رفتن اوصاف مذمومه در حالیکه بقاء وجود اوصاف پسندیده است.

فنا دو قسم است یکی فنائی است که مذکور شد و آن بکثرت ریاضت است

و قسم ثانی عدم احساس بعالم ملک و ملکوت است یعنی فرد در عظمت خدا

و مشاهدۀ حق مستغرق شده است و باین قسم فنا است که مشایخ اشاره

نموده گفته اند **الفقر سواد الوجه في الدارين** یعنی فناء در دو عالم (تعریفات)
و شیخ محمود شبستری میگوید :

سیه روئی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد الله اعلم

و نیز رجوع شود بصفحه ۳۷۳ کتاب حاضر

فوائد ، ادراك سرّ مرلاید خود را (هجویری) .

قبض ، قبض قلب در حالت حجاب و آن حالی است بدون تکلف یعنی نه آمدنش بکسب است و نه رفتن آن بجهت قبض در روزگار عارفان چون خوف باشد در روزگار مریدان (هجویری) .

قمیح ، آنکه مخالف امر بود (هجویری) .

قدیم ، سابق اندر وجود . آنکه هستی وی سابق بود مر همه هستی ها را و این بجز خدا نیست (هجویری) .

قرار ، زوال تردد از حقیقت حال (هجویری) .

قرب ، حال قرب از احوال بنده ایست که بقلب خود نزدیکی خدا را مشاهد کند (لمع) و نیز رجوع شود بصفحه ۳۲۲ کتاب حاضر .

قصود ، صحت عزیمت باشد بر طلب حقیقت مقصود (هجویری) .

قطب ، یکنفر که در هر زمانی موضع نظر خداوند واقع شده و خداوند طلسم اعظمی از نزد خود باو عطا میفرماید قطب در عالم وجود بمنزله روح است در بدن (تعریفات) .

قطبیه الکبری ، مرتبه قطب الاقطابی است و آن باطن نبوت محمد است (تعریفات) .

قلب ، رجوع شود بصفحه ۴۰۹-۴۱۰ کتاب حاضر .

قهر ، مراد از قهر تأیید حق باشد بفنا کردن مرادها و باز داشتن نفس از آرزوها هو القاهر فوق عباده (هجویری) .

- کرامت ، ظهور امر خارق العاده از طرف شخصی که دعوی نبوت نداشته باشد مثل کرامات اولیای صوفیه (رجوع شود بصفحه ۲۵۹ کتاب حاضر) .
- کرسی ، موضع امر و نهی (ابن العربی) .
- کشف ، اطلاع از معانی غیبیه ما وراء حجاب (تعریفات) .
- الکلیه ، استغراق اوصاف آدمیت بکلیت (هجویری)
- کمال ، تنزیه از صفات و آثار آن (ابن العربی) .
- کیمیاء ، قناعت بموجود و ترك میل بمفقود (کاشانی) .
- کیمیای خواص ، خالص کردن قلب از دنیا (کاشانی) .
- کیمیای سعادت ، تهذیب نفس باجنباب رذایل و اکتساب فضایل (کاشانی) .
- کیمیای عوام ، بدل کردن حطام دنیوی فانی بمتاع اخروی باقی (کاشانی) .
- لسان الحق ، انسان کامل (چون مظهریت اسم متکلم تحقق بیابد) . (تعریفات)
- لطف ، مراد از لطف تأیید حق باشد ببقاء سرور و دوام مشاهدت و قرار حال اندر درجت استقامت الله لطیف بعباده (هجویری)
- لطیفه ، اشارتی بدل از دقایق حال (هجویری) . اشاره دقیقی که بفهم در آید و بعبارت نگنجد گاهی هم مترادف با «نفس ناطقه» استعمال میشود (تعریفات)
- لوامع ، اظهار نور بردل با بقاء فوائد آن (هجویری)
- لوائح ، اثبات مراد با زودی نفی آن (هجویری) . اسرار ظاهره ایست که در ترقی از حالی بحالی ظاهر میشود (ابن العربی)
- لوائح و طوابع و لوامع این سه کلمه در معنی نزدیک یکدیگر اند و فرق بزرگی بین آنها نیست و عبارتند از صفات مبتدیان اهل سلوك که در ترقی میروند بترتیب اول لوائح است بعد لوامع و بعد طوابع. لوامع مانند برقی است که بمحض ظهور پنهان میشود . لوامع روشن تر از لوائح است و بآن سرعت

زوال نمی یابد بلکه اندکی باقی میماند اما طوابع هم از جهت روشنائی قویتر و هم از جهت دوام باقی تر است (رساله قشیریه)

ليلة القدر، شبی که سالک در آن شب به تجلی خاصی اختصاص می یابد و با آن تجلی قدر و مرتبت او نسبت بخدا معلوم میشود و این ابتداء وصول سالک بعین الجمع است و مقام بزرگان عرفا است (تعریفات)

مجاهده، وادار کردن نفس بمشقات بدنی و مخالفت هوی و هوس (ابن العربی)
مجنوب، کسی است که خداوند او را برگزیند و بدون رنج جهد و کوشش بجمیع مقامات و مراتب عالیه برسد (تعریفات)

محادثة، خطاب حق بعارفین از عالم ملک و شهاده مثل ندای از درخت بموسی. محادثه وقتی بود بنده را باحق در روز. روز وقت خدمت بندگان است و حال روز مبنی است بر کشف (هجویری)

محاضره، حضور قلب باخدا در استفاضه از اسماء الله. محاضره عبارت است از حضور دل در شواهد آیات و علامات محاضره دوام تفکر است در رؤیت آیت (هجویری)

محدث، متأخر اندر وجود یعنی نبوده و پس نبوده (هجویری)
محق، فناى بنده در عین حق (ابن العربی). «محق» فناء هستی بنده است در ذات خداوند چنانکه «محو» فناء افعال او است در فعل حق و «طمس» فناء صفات است در صفات حق (تعریفات)

محق بمعنی محو است جز آنکه محق کاملتر و تمامتر از محو است (لمع)
محو، از میان رفتن اوصاف عادت و ازاله علت (ابن العربی) محو از میان رفتن شیئی است وقتی که اثری از آن باقی نماند و هرگاه اثری از آن باقی بماند «طمس» نامیده میشود (لمع).

محو الجمع و المحو الحقیقی، فناء کثرت در وحدت (تعریفات)

- محو العبودية ومحو عين العبد، هو اسقاط اضافة الوجود الى الاعيان (تعريفات)
- مراد، کسی که از اراده خود ربوده شده و همه امور برای او مهیا شده است و بدون سختی از رسوم و مقامات گذشته است (ابن العربی)
- مراقبه، رجوع شود بصفحه ۳۱۹ کتاب حاضر.
- مرشد، کسی که قبل از گمراهی بصراط مستقیم دلالت میکند (تعريفات).
- مرید، وارسته از اراده خود. غزالی گفته است که مرید کسی است که درهای اسماء بروی او باز شده و از جمله متوصلین بخداوند است بوسیله اسم (ابن العربی).
- رجوع شود بصفحه ۲۳۸ کتاب حاضر.
- مسامره، خطاب حق بعارفين از عالم اسرار و غیب. مسامره وقتی بود بنده را بسا حق بشب. شب وقت خلوت دوستان است و حال شب مبنی است بر ستر (هجویری).
- مشاهده، اطلاق میشود بر دیدن اشیاء بدلائل توحید و گاهی اطلاق میشود بر رؤیت حق در اشیاء (ابن العربی).
- مشاهده و مکشفه معنی "بیکدیگر نزدیک کند جز آنکه مکشفه تمام تراست (لمع)
- و نیز رجوع شود به صفحه ۳۶۳ کتاب حاضر.
- معجزه، امر خارق عادت صادر از نبی و مقرون بدعوی نبوت. معجزه داعی بخیر و سعادت است و مقصود از آن اظهار صدق ادعای رسالت است (تعريفات).
- معرفت، رجوع شود بصفحه ۴۰۹ کتاب حاضر.
- مقام، اقامت طالب بر اداء حقوق مطلوب بشدت اجتهاد و صحت نیت وی. هر مریدی را مقامی است که در ابتدا طلبش را سبب آن بوده و هر چند که طالب از هر مقام بهر مئی مییابد. و بر هر یکی گذری میکند قرارش بر یکی باشد زیرا مقام ارادت از ترکیب جبلت باشد نه روش معاملات و ما هنا لا اله مقام معلوم پس مقام آدم نوبه بود از آن نوح زهد از آن ابراهیم تسلیم از آن موسی انابت از آن داود حزن از آن عیسی رجا از آن یحیی خوف از آن محمد ذکرو هر چند که هر يك را

وارد، حلول معانی بدل (هجویری). آنچه وارد شود برقلب از خواطر پسندیده بدون تفکر و تدبیر و گاهی بر مطلق واردات اطلاق میشود (تعریفات).

واقع، بواقع معنی خواهند که اندر دل پدیدار آید و بقا یابد بخلاف خاطر و بهیج حال مرطالب را آلات دفع کردن آن نباشد چنانکه گویند خطر علی قلبی و وقوع فی قلبی پس دلها محل خواطر اند اما واقع جز بر دل صورت نگیرد که حشو آن جمله حدیث حق باشد (هجویری).

وجد، آنچه بدون جهد و تکلف برقلب وارد شود و بعضی گویند عبارت است از برقهائی که میدرخشد و سرعت خاموش میشود (تعریفات).

وجود، از میان رفتن فرد است بواسطه پنهان شدن اوصاف بشریت و نیز بواسطه وجود حق زیرا چون سلطان حقیقت ظهور کند بشریت باقی نماند (تعریفات).

ورع، اجتناب از شبهات از ترس وقوع در محرمات (تعریفات). و نیز رجوع شود بصفحه ۲۷۱ کتاب حاضر.

ورقاء، نفس کلیه (تعریفات و ابن العربی).

وسائط، اسبابی که بتعلق کردن آن بمراد رسند (هجویری).

وقت، لحظه‌ئی از زمان که بین ماضی و مستقبل است و بنده بدان از ماضی و مستقبل فارغ شود چنانکه واردی از حق بدل او پیوندد و سر و پیرا در آن مجتمع گرداند چنانکه اندر کشف آن نه از ماضی یاد آید نه از مستقبل. علم بنده عاقبت و سابق را ادراک نتواند کرد پس باید در وقت با حق خوش باشد هر که بفردا مشغول شود یا اندیشه‌ی بر دل گذارد از وقت محجوب شود وقت در تحت کسب بنده نیاید و با تکلف حاصل نشود انسان نه در جلب آن آزاد است نه در دفع آن گفته‌اند **الوقت سيف قاطع** زیرا بیخ مستقبل و ماضی ببرد و اندوه دی و فردا از دل محو کند (هجویری).

وقت عبارت است از «حال تو» در زمان حال که نه بگذشته تعلق داشته باشد و نه بآینده (ابن العربی).

وقفه ، توقف بین دو مقام (ابن العربی) علت وقفه آن است که سالک حقوق مقامی را که از آن بیرون آمده ادا نکرده و هنوز مستحق دخول در مقام بالا تر نیست بنا براین بین دو مقام سرگردان است (تعریفات) .

ولایت ، رجوع شود بصفحه ۲۳۰ کتاب حاضر .

وله ، افراط وجد (ابن العربی)

ولی ، رجوع شود بصفحه ۲۳۰ کتاب حاضر .

هاجس ، خاطر اول و آن خاطر ربانی است که هیچوقت بخطا نمیروود سهل آنرا گاهی

« سبب اول » و « نقر الخاطر » نامیده است . چون هاجس در نفس تحقق پیدا

کند « اراده » نامیده میشود در مرتبه سوم « همت » و در مرتبه چهارم « عزم »

خواننده میشود چون هاجس متوجه بقلب شود و محرك عمل گردد « قصد »

نامیده میشود و با شروع بفعل « نیت » خواننده میشود (ابن العربی)

هجوم ، آنچه بقوت وقت بقلب برسد بدون تصنع یعنی خارج از اراده و اختیار و طلب

باشد (ابن العربی)

همت ، توجه و قصد قلب باجمیع قوای روحانی خود بجانب حق برای حصول کمال برای

شخص خود یا برای دیگری (تعریفات)

الهو ، غیبی که دیدنی نیست یعنی شهود آن برای غیر ممکن نیست (تعریفات)

هیبت ، اثر مشاهده جلال خدا در قلب . « چون خدا بشاهد جلال بدل بنده تجلی کند

نصیب دل هیبت بود . هیبت درجه عارفان است » (هجویری)

هیبت و انس ، دو حالت است فوق قبض و بسط همانطور که قبض و بسط دو حالت است فوق

خوف و رجاء مقتضای هیبت « غیبت » یعنی بیخودی است در حالیکه مقتضای انس

باخودی و هوشیاری است (تعریفات)

یقین ، یعنی علمی که صاحب آن شکی در آن نداشته باشد بعبارة آخری اعتقاد باینکه

شیئی چنان است با اعتقاد باینکه غیر آن ممکن نیست. در اصطلاح صوفیه یقین عبارت است از رؤیت عیان بقوت ایمان نه بحجت و برهان (رجوع شود بصفحات ۱۸۱-۱۸۲ و ۴۰۵ کتاب حاضر)



پایان رسید « تاریخ تصوف در اسلام و تطورات و تحولات مختلفه آن از صدر اسلام تا عصر حافظ » و آن عبارت است از قسمت اول از جلد دوم از کتاب « بحث در آثار و افکار و احوال حافظ » در شهر طهران بتاريخ ماه آبان هزار و سیصد و بیست و دو هجری شمسی مطابق شوال هزار و سیصد و شصت و دو هجری قمری بقلم دکتر قاسم غنی و از خداوند مسئلت مینمائیم که توفیق اتمام این کتاب را عطا فرماید. و قسمت دوم این جلد چنانکه در نظر است عبارت خواهد بود از « تاریخ اوضاع و احوال علمی و ادبی و اجتماعی عصر حافظ در فارس و مضافات و ایالات مجاوره » و جلد سوم آن عبارت خواهد بود از « شرح حال و زندگانی حافظ و بحث در نحوه خصوصی افکار و اشعار او »



فهرست اسامی اشخاص

ابراهیم بن مالک الاشتر، ۲۱،	آتش (تخلص شاعری)، ۳۳۳
ابراهیم بن یحیی غزی، ۴۹۴	آدم، ۱۲، ۱۴، ۹۶، ۱۵۵، ۱۶۴، ۱۸۲،
ابرخس، ۹۳،	۱۹۳، ۳۳۰، ۳۳۶، ۳۴۵، ۳۹۲، ۴۱۱،
ابن ابی الحدید، ۴۹۸،	۴۲۴، ۴۸۶، ۵۲۶، ۵۶۰، ۵۸۱، ۵۸۶،
ابن ابی الدنیا، (عبیدالله بن محمد بن عبید)،	۵۸۹، ۶۰۹، ۶۱۲، ۶۱۴، ۶۵۵،
۵۳۲،	آراتوسطنس، ۹۳،
ابن الانیر، ۴۶۸، ۴۷۹، ۴۹۸،	آریستارک، ۹۳،
ابن باجه اندلسی، ۶،	آلارا، (یکی از برهمنان معاصر بودا)، ۱۵۹،
ابن بزاز، ۵۴۵،	۱۶۰،
ابن بی بی، ۴۹۹،	آل اینجو، ۵،
ابن تیمیه، ۳۸، ۴۴، ۴۶، ۱۷۲،	آل سلجوق، ۴۷۴، رجوع شود نیز به
ابن الجنید، ۲۳۵،	سلاجقه،
ابن الجوزی (ابوالفرج عبدالرحمن)، ۹-۱۱،	آل مظفر، ۵،
۱۸، ۲۳ - ۲۵، ۳۷، ۳۸، ۴۶، ۵۸،	آمنه، ۵۹۵،
۶۶، ۶۸، ۱۷۲، ۱۷۴، ۱۸۶، ۲۰۵،	آمونوس ساکاس، ۱۰۲، ۱۰۳،
۲۴۶، ۳۵۱، ۳۷۴، ۴۳۹، ۴۷۶،	آنا تول فرانسه، ۴۷۳،
۴۷۹، ۵۱۳ - ۵۱۵، ۵۳۳، ۵۳۶،	ابراهیم ادهم، ۹، ۲۶، ۵۶، ۵۹، ۱۵۳، ۱۵۷،
۵۴۱، ۵۳۸،	۱۶۲، ۱۶۴، ۱۶۹، ۲۱۷، ۲۳۰، ۲۷۰،
ابن خلدون، ۲۶، ۳۷، ۴۳، ۴۶،	۲۷۶، ۲۸۱، ۲۹۵، ۳۰۸، ۳۹۰، ۴۳۵،
ابن خلکان، ۲۷، ۳۱، ۳۶، ۴۲، ۵۶، ۵۸،	۴۴۹، ۴۵۰، ۵۰۷،
۶۰، ۷۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۷۰، ۴۷۹،	ابراهیم رقی، ۴۳۷،
ابن دیسان، ۱۶،	ابراهیم خلیل، ۱۹۹، ۲۳۵، ۳۵۴، ۴۳۳،
ابن رشد، ۶، ۹۰، ۱۰۱،	۵۲۴، ۶۵۵،
ابن سالم، ۲۱۰،	ابراهیم خواص، ۶۰، ۶۷، ۱۹۶، ۲۷۳،
ابن سلیم بصری، ۴۵۸،	۲۸۱، ۲۹۳، ۳۲۸، ۳۵۳،
ابن سینا، رجوع شود به ابوعلی سینا.	ابراهیم بن عبدالکریم جیلی، رجوع شود
ابن الصباغ (شیخ نورالدین علی بن محمد بن	به جیلی،

۱-Aratus. ۲-Aristarque de Samos. ۳-Alara. ۴-Ammonius Saccas.

۵-France (Anatole). ۶-Hipparque.

احمد المالكی الشہیرہ (۴۳)،

ابن طفیل، ۹۰،

ابن عباس، ۱۴،

ابن العربی، رجوع شود بہ محیی الدین بن العربی،

ابن عطا ۷۵، ۲۰۱، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۵۲، ۳۵۳، ۴۵۶،

ابن عمر، ۱۱،

ابن الفارض، ۱۲۹، ۴۹۹، ۵۰۱، ۵۰۴،

۵۴۷، ۵۴۹، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۷۰، ۵۷۷،

ابن الفرج الثعلبی، ۷۴،

ابن الفوطی، ۴۹۸،

ابن مسعود، ۱۴،

ابن المقفع، ۸۱،

ابن مقلہ، ۴۸۹،

ابن ناعمة حمصی، ۸۸،

ابن النجار، ۴۷۹،

ابن الندیم، ۷۷، ۹۰، ۴۶۱، ۵۳۱ - ۵۳۳،

ابن ہانی، ۴۸۹،

ابو احمد (استاد ...)، ۱۸۸، ۲۱۰، ۵۰۰،

ابو اسحق ابراہیم بن ادم، رجوع شود بہ

ابراہیم ادم،

ابو اسحق شہریار کازرونی (شیخ ...)، ۳۹۴،

۴۷۶،

ابو اسحق نیشابوری، ۵۹،

ابوبکر (خلیفہ)، ۱۴، ۱۵، ۲۰، ۲۴۸،

۴۶۹، ۵۹۴،

ابوبکر اسحق کرآمی (استاد ...)، ۵۵۳،

ابوبکر رازی بجلی، ۴۰۰،

ابوبکر شبلی، رجوع شود بہ شبلی،

ابوبکر علی بن محمد الاسفرائینی معروف بہ

پاکان، ۶۱۹،

ابوبکر کشانی، ۲۰۲،

ابوبکر محمد بن ابراہیم بخاری کلابادی، ۵۳۸،

و نیز رجوع شود بہ کلابادی،

ابوبکر محمد بن داود الدقی، ۲۰۹،

ابوبکر مؤدب، ۴۷۷،

ابوبکر نساج طوسی، ۴۷۸،

ابوبکر واسطی (شیخ ...)، ۳۵۴، ۳۷۵،

۵۱۲،

ابوبکر وراق، ۳۵۴،

ابو تراب نخشبی، ۵۹،

ابوذر قفاری، ۱۹، ۳۸،

ابو جعفر صیدلانی (محمد بن المصباح)، ۳۸۷،

۵۳۳،

ابو جعفر محمد بن حسین برجلانی، ۵۳۲،

ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین بن موسی بن

بابویہ القمی (شیخ صدوق)، ۱۶۱،

ابو جعفر محمد بن علی نسوی، رجوع شود بہ

محمد علیان،

ابو حامد بلخی، ۵۹،

ابو حامد محمد غزالی (حجة الاسلام ...)،

رجوع شود بہ غزالی،

ابوالحسن احمد بن محمد دینوری، ۵۳۳،

ابوالحسن برنوذی (شیخ ...)، ۲۴۵،

ابوالحسن بوشنجی، ۲۰۲، ۲۲۹،

ابوالحسن حصری، رجوع شود بہ حصری،

ابوالحسن خرقانی، ۲۱۴، ۲۴۴، ۲۶۲، ۲۹۹،

۳۷۶، ۳۹۳، ۳۹۵، ۴۳۲، ۴۴۶، ۴۴۸،

۴۶۹، ۴۷۴، ۴۷۶، ۴۷۷،

ابوالحسن دراج، ۱۸۶،

ابوالحسن الصایغ (شیخ ...)، ۳۵۳،

ابوالحسن علی بن عثمان ہجویری، رجوع

شود بہ ہجویری،

ابوالحسن علی بن محمد بن احمد مصری، ۵۳۲،

ابوالحسن خیاط، ۵۶،

رجوع شود به حمدون قصار
 ابوطالب مکی (محمد بن علی بن عطیة الحارثی -
 المکی) ٥٣٣، ٥٣٨، ٦٤٢،
 ابوالعالیه، ٦٧،
 ابوالعباس حمزة بن محمد هروی، ٥٩،
 ابوالعباس سیاری، ٣٧٨، ٤٥٦، ٥٣٤،
 ابوالعباس بن مسروق طوسی، ٦٠،
 ابوالعباس نهاوندی، ٢٧٩،
 ابو عبد الرحمن سلمی، رجوع شود به سلمی
 نیشابوری،
 ابو عبدالله بن الجلاء، ٢٧٨، ٢٠١،
 ابو عبدالله داستانی، ٤٧٦،
 ابو عبدالله مغربی، ٦٠،
 ابو عبدالله محمد بن خفیف (شیخ کبیر...)،
 رجوع شود به محمد بن خفیف،
 ابو عبید عبد الواحد بن محمد الفقیه الجوزجانی،
 ٨٤،
 ابو عبیده عامر بن عبدالله بن الجراح، ٣٨،
 ٤٦٩،
 ابو عثمان حیری نیشابوری، ٦٠، ٢١٤،
 ٢٦١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٤٠٧، ٤٧٨،
 ابو عثمان مغربی (شیخ...)، ٣٥٤، ٣٩٤،
 ابوالعلاء گنجوی، ٤٨٩،
 ابوالعلاء معری، ٤٩٢،
 ابو علی جوزجانی، ٢٣٠، ٢٦٢،
 ابو علی دقاق، ٢٤٥، ٢٦١، ٢٧٣، ٢٨١،
 ٤٥٣، ٤٧٥، ٤٧٦، ٥١٣،
 ابو علی رودباری، ٣٩٤، ٣٩٨، ٣٩٩،
 ابو علی سیاه مروزی، ٦٧، ٣٠٣، ٤٧٦،
 ابو علی سینا (شیخ رئیس...)، ٦، ٢٥،
 ٨٤، ٨٧، ٩٠، ٩١، ١٠٠، ١٠١،
 ١٢٧، ٤٦٦، ٤٧٤، ٥٠٦، ٥٩٠،
 ابو علی فارمدی، ٤٥٨، ٤٧٨،

ابوالحسن (ابوالحسن) نوری، ٢٣، ٦٠،
 ٢٠٠، ٢٨٦، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٨،
 ٣٤٣، ٣٥١، ٣٦٥، ٣٦٧، ٣٧٨،
 ٣٧٩، ٤٤٨، ٤٥٠، ٥٥٢،
 ابو حفص حداد نیشابوری، ٥٦، ٥٩، ٢٢٩،
 ٣٧٨، ٤٥٦،
 ابو حفص عمر بن محمد بن عبدالحکم، ٥٣٢،
 ابو حلیمان دمشقی، ٣٨٧، ٤٥٨،
 ابو حمدون، ٤٥٦،
 ابو حمزة بغدادی، ٦٠، ٣٤٣، ٤٤٨، ٤٥٦،
 ابو حمزة خراسانی، ٦٠،
 ابو حمزة صوفی، ٥٣٢،
 ابو حنیفه، ٣٤٥، ٤٦٢، ٥٥٤،
 ابو الخیر اقطع، ٣٧٧،
 ابوریحان بیرونی، ٤٥،
 ابو سعید (شیخ الاسلام...)، ١٧٧،
 ابو سعید ابو الخیر، ٥٤، ١٣٢، ١٤٤، ١٤٥،
 ١٥٧، ١٧٧، ١٧٨، ١٨٣، ١٨٧، ١٨٨،
 ٢٠٣، ٢٠٩-٢١١، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٦٠،
 ٢٦٤، ٢٦٨، ٣٠١، ٣٧٦، ٣٨٠، ٣٩٣-
 ٣٩٥، ٤٠٢، ٤٣٢، ٤٤٤، ٤٤٦-٤٤٨،
 ٤٥٨، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧٤-
 ٤٧٨، ٥٠٠، ٥٠٨-٥١٠، ٥٣١، ٥٤٣،
 ٥٤٤، ٥٥٣، ٦٠٢، ٦٠٣، ٦٠٥،
 ابو سعید خراز (احمد بن عیسی)، ٥٦، ٥٩،
 ٢٠٠، ٣١٣، ٣٧٤، ٣٩٩، ٤٢٤، ٤٣٧،
 ٤٥٣، ٥٣٣،
 ابو سعید الکندی، ٥١٥،
 ابو سلیمان دارانی، ٥٩، ٢٧٠، ٢٧٢، ٢٧٣،
 ٢٧٥، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٩٩، ٣١٧، ٣٤٩،
 ٣٦١، ٤٣٧،
 ابوشکور بلخی، ١٣٣،
 ابو صالح حمدون بن احمد بن عمارة القصار،

، ۶۳۵

ابو نصر فارابی، ۸۸، ۷۴،

ابو نصر فراهی، ۴۹۸،

ابو نصر کندری، ۴۷۴،

ابو نعیم اصفهانی، ۵۸، ۱۵۷، ۴۶۹، ۴۷۰،

، ۴۷۶، ۵۳۳، ۵۳۸،

ابو هاشم صوفی کوفی، ۱۹، ۴۱، ۴۲، ۵۹،

، ۷۵

ابو هریره، ۲۷۸،

ابو یزید بسطامی، رجوع شود به یزید بسطامی

ابو یعقوب، ۴۰۶،

ابو یعقوب موسی، ۳۲۸،

ایکور^۲، ۹۲، ۹۴،

اثیرالدین ابهری، ۴۹۸،

اثیرالدین اخسیکتی، ۱۳۹،

اثیرالدین اومانی، ۴۹۹،

احمد (حضرت رسول ص)، ۱۱، ۴۹۰، ۵۱۱،

، ۵۸۴، ۵۹۴، ۵۹۵، ۶۳۱،

احمد بن حنبل، ۲۹۶، ۴۳۹، ۵۳۶،

احمد بن الحواری، ۵۹، ۲۷۰، ۵۱۴، ۵۱۷،

احمد خضرویه، ۳۱۸، ۵۳۴،

احمد بن عاصم انطاکی، ۳۴۲، ۳۵۰، ۳۵۲،

، ۴۰۷، ۴۳۷،

احمد بن عطا، رجوع شود به ابن عطا،

احمد علی، ۵۰۸،

احمد غزالی (ابو الفتوح احمد بن محمد طوسی

ملقب به مجدالدین)، ۳۳۸، ۳۴۶، ۴۰۲،

، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۳۸، ۴۴۴، ۴۶۹، ۴۷۸،

، ۴۷۹، ۴۹۵، ۵۴۲، ۵۵۰، ۵۵۲،

احمد مالکان (امام ...)، ۲۶۸،

احمد بن محمد السایح، ۲۰۹،

ابو علی معتوه، ۲۴۶،

ابو عمرو نجید، ۳۹۸، ۳۹۹،

ابو عمر الهاشمی، ۳۸۷،

ابو الفتوح بستی، ۴۵،

ابو الفتوح یحیی بن حبش بن امیرک الملقب

بشهاب الدین سهروردی، ۱۲۸،

ابو الفتوح رازی، ۴۸۰، ۴۸۱،

ابو الفرج، ۷۴،

ابو الفضل حسن سرخسی، ۱۸۸، ۲۰۹،

، ۲۱۱، ۴۶۲، ۴۷۵، ۴۷۶، ۵۰۹،

ابو القاسم اشقانی (شیخ ...)، ۳۰۲،

ابو القاسم بشر، ۶۰۳،

ابو القاسم قشیری (شیخ ...)، رجوع شود

به قشیری،

ابو القاسم گرگانی (شیخ ...)، ۳۰۲، ۳۵۸،

، ۴۵۸، ۴۷۸،

ابو لونیوس^۱، ۹۳،

ابو محمد جریری، ۲۸۶، ۴۵۶،

ابو محمد جعفر خلدی، ۴۶۱،

ابو محمد رویم، رجوع شود به رویم،

ابو محمد مرتعش (عبدالله بن محمد المرتعش

نیشابوری)، ۲۰۲، ۲۰۹، ۲۱۰، ۴۶۲،

ابو مدین مغربی (شعیب)، ۴۹۵،

ابو مدین بغدادی (شیخ مغرب)، ۴۹۵،

ابو معمر اصفهانی، ۵۳۴،

ابو موسی اشعری، ۴۶۹،

ابو نصر سراج طوسی (عبدالله بن علی)، ۴۰، ۲،

، ۴۱، ۴۶، ۵۵، ۶۰، ۱۸۸، ۲۰۹-۲۱۲،

، ۲۴۱، ۲۶۱، ۲۷۱، ۲۸۰، ۳۱۹، ۳۲۲،

، ۳۲۸، ۳۴۸، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۵، ۳۷۴،

، ۴۰۵، ۴۶۰، ۴۶۲، ۵۰۰، ۵۳۳، ۵۳۷،

احمد مسروق ، ۳۵۴
 احمد نامقی جامی (شیخ الاسلام...) معروف
 به «شیخ جام» و «زنده پیل» ، ۴۷۰ ،
 ۴۸۰ ، ۴۸۱
 ادریس ، ۱۴۶ ، ۳۰۷ ، ۵۸۷
 اردشیر ساسانی ، ۱۰۲
 ارستوبول^۱ ، ۹۶
 اسطرخس^۲ ، ۹۳
 ارسطو ، ۶ ، ۸ ، ۸۲-۸۴ ، ۸۶-۸۸ ، ۹۰ ، ۹۲ ،
 ۹۳ ، ۹۶ ، ۹۷ ، ۹۹ ، ۱۰۰ ، ۱۰۳ ، ۱۷۶ ،
 ۴۸۵
 ارشمیدس^۳ ، ۹۳
 ارست رنان^۴ ، ۶ ، ۸۲ ، ۹۰
 استفن بارسود ایلی سوری^۵ ، ۸۸ ، ۸۹
 اسرار (حاج ملاهادی سبزواری) ، ۳۸۹
 اسکندر مقدونی ، ۹۲ ، ۹۳ ، ۵۸۷
 اسمعیل ، ۱۹۹
 اسمیت (مارگارت .۶) ، ۴۳۹ ، ۵۳۷
 اشیل^۷ ، ۸۴
 افضل (یعنی افضل الدین خاقانی) ، ۸ ، ۴۸۵
 رجوع شود نیز بغاقانی
 افلاطون ، ۶ ، ۸ ، ۸۲ ، ۸۴ ، ۸۷ ، ۹۲ ، ۹۳ ، ۹۶ ،
 ۹۷ ، ۹۹ ، ۱۰۳ ، ۱۲۰ ، ۱۵۲ ، ۳۹۰ ،
 ۴۸۵
 افلاکی ، ۱۴۷ ، ۲۲۰ ، ۳۹۷ ، ۵۳۰
 اقبال (آقای عباس...) ، ۳۹۵ ، ۴۸۱ ، ۴۹۸
 اقلیدس^۸ ، ۸۲ ، ۹۳
 الب ارسلان ، ۴۶۶ ، ۶۰۱
 امامی هروی ، ۴۹۹

امرؤ القیس ، ۳۶۲
 امیه بن ابی الصلت ، ۶۶
 امیرسید حسینی هروی ، ۳۳۴ ، ۳۳۷
 امیل زولا^۹ ، ۴۷۳
 انس بن مالک ، ۴۶۱
 انکسمندر^{۱۰} ، ۹۱
 انوری ، ۴۸۹
 انوشیروان (خسرو) ، ۸۶
 اوحدالدین کرمانی ، ۱۳۳ ، ۴۰۲-۴۰۴ ،
 ۵۰۲
 اودراکا^{۱۱} (یکی از برهمنان معاصر بودا) ،
 ۱۵۹ ، ۱۶۰
 اوغوسطینوس^{۱۲} (قدیس...) ، ۳۴۰
 اوگوست کونت^{۱۳} ، ۹۲ ، ۴۷۳
 اویس قرنی ، ۱۹ ، ۲۲ ، ۱۹۶ ، ۲۹۰ ، ۳۵۸
 ایته^{۱۴} ، ۴۸۱
 ایلین^{۱۵} ، ۹۱
 ایوب ، ۱۹۹ ، ۳۸۴ ، ۵۷۶
 بابا افضل کاشانی ، ۴۹۸
 بابا جعفر ، ۴۷۴
 بابا طاهر عریان ، ۴۶۹ ، ۴۷۴ ، ۴۷۸
 بابا کمال جندی ، ۴۹۶ ، ۵۰۲ ، ۵۰۳ ، ۵۲۷ ،
 ۵۲۸
 بابا کمال خجندی ، ۵۶۳
 بابا کوهی (ابو عبدالله شیرازی معروف بابن
 باکویه و بابا کوهی) ، ۳۷۰ ، ۴۷۸
 بابا لقمان سرخسی ، ۱۸۷ ، ۲۴۵
 بابو بوالخیر (پدر شیخ ابوسعید ابوالخیر) ،

۱- Aristobule ۲- Aristarque de Samos ۳- Archimède ۴- Renan
 (Ernest) ۵- Stephen Bar Sudhaile ۶- Margaret Smith ۷- Esehyle
 ۸- Euclide ۹- Zola (Emile) ۱۰- Anaximandre. ۱۱- Udraka.
 ۱۲- Augustin (Saint). ۱۳- Auguste Conte ۱۴- Aethe ۱۵- Ilion.

بوان ^۲ ، ۱۵۴،	۶۰۲، ۵۱۰
بوجهل، ۲۶۷،	بایزید بسطامی (طیفور بن عیسی)، ۹، ۳۴،
بوحنیفه، ۱۱۲،	۵۳، ۵۵، ۵۹، ۱۵۷، ۱۶۷، ۱۸۰، ۲۱۶،
بودا، ۱۵۶ - ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۶۸، ۱۶۹،	۲۱۸، ۲۲۰، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۶۱ - ۲۶۳،
بودرداء، ۵۸۹،	۲۶۶، ۲۶۹، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۶، ۲۹۹،
بوسعید (خواجه ...)، ۶۰۴،	۳۴۱، ۳۶۵، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۶، ۳۷۸،
بو علی سینا، رجوع شود به ابوعلی سینا،	۳۸۲، ۳۸۷، ۴۲۰، ۴۲۴، ۴۳۲، ۴۳۶،
بوعلی فقیه، ۱۸۷،	۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۸، ۴۷۶، ۴۷۷، ۵۰۸،
بوفون ^۴ ، ۱۴۱،	۵۱۳
بولس رسول، ۷۴، ۸۸، ۸۹،	بخاری، ۱۱،
بولهب، ۱۷۴، ۲۶۷،	بدر جاجر می، ۴۹۹،
بویحیی، ۵۸۷،	بدیع الزمان همدانی، ۶۷،
بهاء الدین اربلی، ۴۹۸،	برودیکوس ^۱ ، ۹۲،
بهاء الدین زکریا مولتانی (شیخ ...)، ۴۴۲،	برهان الدین محقق ترمذی (سید ...)، ۵۰۲،
۴۴۳، ۵۰۳، ۵۰۴،	۵۲۴
بهاء الدین نقشبند بخاری، ۳۹۰،	برهمن، ۱۶۶،
بهاء الدین ولد (سلطان العلماء ...)، ۳۹۸،	بشر بن حارث حافی، ۲۷، ۳۵، ۳۶، ۴۲،
۴۹۶، ۵۰۲،	۵۹، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۹۵، ۳۱۷، ۴۳۵،
بهرامشاه، ۴۸۰،	۵۰۸، ۵۳۲،
بهلول، ۲۴۶، ۳۱۴،	بطالسه، ۹۳،
بهمنیار (آقای احمد ...)، ۲۶۴، ۳۹۵،	بطلمیوس، ۸۲، ۹۳،
۴۷۷، ۵۴۴،	بقراط، ۸۳، ۸۴،
	بلال بن رباح، ۳۸،
پروتاگوراس ^۵ ، ۹۲،	بلقیس، ۲۵۹،
پروکلوس ^۶ ، ۸۸، ۱۰۲،	بلوهر، ۱۶۱، رجوع شود نیز به بودا،
پلوتین ^۷ ، ۸۷، ۱۱۰، رجوع شود نیز به فلوطین	بندار بن الحسین، ۴۵۶،
پلوپتینوس ^۸ ، ۱۰۲، رجوع شود نیز به فلوطین،	بنی امیه (امویان)، ۱۵، ۲۱، ۲۲، ۳۷، ۷۷ -
پور بهاء جامی، ۴۹۹،	۷۹، ۸۱، ۱۵۵،
پول پورژمه ^۹ ، ۴۷۳،	بنی عباس، ۱۶، ۷۹، ۸۶، ۱۵۶،
پونیون ^{۱۰} ، ۸۳، ۸۴،	بوالبشر (آدم ابوالبشر)، ۲۸۹،
پیریالان دوز، ۲۱۱،	بوالو ^۲ ، ۴۷۳،

جعفر صادق ع (امام...) ، ۱۹۶
 جعفر طیار ، ۵۹۴
 جلال الجمالی (ابوالفتح...) ، ۵۴۸
 جلال الدین تورانشاه ، ۲۷۸
 جلال الدین خوارزمشاه (سلطان...) ، ۵۰۳
 جلال الدین رومی ، ۲، ۷، ۶۱، ۶۴، ۷۱، ۱۱۱
 ۱۴۷، ۱۴۱، ۱۵۰، ۱۶۴، ۱۷۳، ۱۷۷
 ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۹۶، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۳
 ۲۳۴، ۲۴۴، ۲۵۵، ۲۸۹، ۳۱۳، ۳۱۸
 ۳۲۳، ۳۲۶، ۳۳۳، ۳۳۹، ۳۴۷، ۳۶۱
 ۳۷۰، ۳۸۰، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۹۰، ۳۹۶
 ۳۹۸، ۴۰۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۷، ۴۲۹
 ۴۳۸، ۴۴۲، ۴۴۷، ۴۵۱، ۴۹۱، ۴۹۴
 ۴۹۶-۴۹۸، ۵۰۲-۵۰۵، ۵۱۴، ۵۱۸
 ۵۲۰، ۵۲۴، ۵۲۶، ۵۲۸-۵۳۰، ۵۴۸
 ۵۴۹، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۸، ۵۶۱، ۶۰۷
 ۶۲۸
 جلال الدین ملکشاه سلجوقی ، ۴۶۶، ۴۶۷
 جم ، ۱۱۴، ۳۳۰، ۳۴۲، ۴۱۶
 جمال الدین بن عبدالرزاق اصفهانی ، ۱۴۰
 ۴۸۶، ۴۸۸، ۴۸۹
 جمال الدین کیلی (شیخ...) ، ملقب به -
 عین الزمان ، ۴۹۶، ۵۰۳، ۵۱۴
 جمال الدین مجرد ساوجی (سید...) ، ۴۴۲
 ۴۴۳
 جمال قرشی ، ۴۹۸
 جمال ، ۵۷۱
 جنید ، ۵۳۳
 جنید بغدادی (ابوالقاسم جنید بن محمد)
 ۱۹، ۲۴، ۲۷، ۳۱، ۴۱، ۴۸-۵۶، ۶۰
 ۶۸، ۷۵، ۱۶۷، ۱۹۸، ۲۱۲، ۲۱۴

بیرچنگی ، ۳۷۵
 بیرزای ، ۵۰۸ رجوع شود نیز به یوسف بن
 حسین رازی ،
 بیرکنعانی (یعقوب) ، ۶۲۲
 تقوی (آقای حاج سید نصرالله...) ، ۱۲۱
 ۱۲۷، ۲۶۷، ۴۷۹، ۵۴۳
 تقی کاشی ، ۴۸۱
 تن^۱ (هیپولیت...) ، ۴۷۳
 توسیدید^۲ ، ۸۴
 تالس ملطی^۳ ، ۴۵، ۹۱
 ثعالبی ، ۴۰۲
 ثعلبه ، ۳۶
 جابر بن حیان ، ۴۲
 جاحظ ، ۱۱، ۱۸، ۴۱، ۴۲، ۶۷، ۷۴، ۱۵۶
 جالینوس ، ۸۲، ۹۳، ۱۲۰
 جامی (عبدالرحمن...) ، ۴۲، ۴۸، ۵۴، ۵۶
 ۷۵، ۱۲۷، ۱۴۴، ۱۴۸، ۱۵۵، ۱۸۲
 ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۳۰، ۲۳۶، ۲۶۵، ۲۷۶
 ۲۷۸، ۲۸۰، ۲۸۲، ۳۲۶-۳۲۹، ۳۳۸
 ۳۸۲، ۳۸۸، ۳۹۵، ۴۰۰، ۴۰۳، ۴۲۶
 ۴۵۳، ۴۷۰، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۹، ۴۸۰
 ۵۰۰، ۵۱۰، ۵۱۴، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۳۸
 ۵۴۰، ۵۴۵، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۶۳، ۵۸۵
 جرجانی (میرسید شریف علی بن محمد...) ،
 ۹، ۱۸۱، ۲۶۰، ۲۶۷، ۲۹۸، ۳۱۹
 ۳۲۳، ۳۵۱، ۳۷۱، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۱۲
 ۴۵۷، ۶۳۴، ۶۴۹
 جعفر خلدی ، ۲۰۹

حبیب عجمی، ۱۶۹، ۵۰۷،	۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۲-۲۲۴، ۲۲۷، ۲۲۹،
حجاج بن یوسف تقی، ۲۱،	۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۴، ۲۶۲، ۲۷۳، ۲۸۵،
حداد صوفی نیشابوری، ۵۶،	۳۰۲، ۳۱۷، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۸، ۳۲۹،
حذیفه بن یمان، ۱۹،	۳۴۲، ۳۴۳، ۳۵۳، ۳۵۹، ۳۶۶، ۳۷۶،
حسام الدین چلبی، ۲۳۲، ۳۹۱، ۵۰۴، ۵۰۵،	۳۷۹، ۳۹۲، ۳۹۴، ۴۱۸، ۴۲۲، ۴۳۳،
حسان بن ثابت، ۴۸۹،	۴۳۷، ۴۴۵، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۵۰، ۴۵۳،
حسن بصری، ۲۲، ۲۹، ۳۲، ۴۰، ۴۴، ۱۶۹،	۴۵۶، ۴۶۱، ۴۶۲، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۳۳،
۲۷۴، ۴۶۱، ۴۶۲، ۵۰۷،	۵۳۵،
حسن بن علی دامغانی، ۳۲۰،	جنید شیرازی، ۳۹۵، ۴۰۵، ۵۴۵،
حسن بن محمد بن قلاون، ۴۴۱،	جیلی، ۹، ۵۷۹، ۵۸۰،
حسن بن یعقوب بن یوسف، ۵۶،	چانا (خادم بودا)، ۱۵۸، ۱۵۹،
حسین بن احمد صفار، ۵۱۵،	چشتی (خواجہ معین الدین محمد حسن
حسین اخلاطی (سید...)، ۳۳۱، ۳۳۲،	معروف به ...)، ۵۰۳،
حسین بن علی (امام...)، ۲۱، ۲۲،	حاتم اصم، ۵۹، ۲۷۵، ۲۹۶،
حسین بن منصور حلاج، رجوع شود به حلاج،	حاتم طی، ۵۲۸،
حصری، ۲۰۴، ۳۷۸، ۴۵۶،	حاجی خلیفه، ۵۳۸،
حفصه، ۲۱۲،	حارث محاسبی، ۲۴، ۶۸، ۶۹، ۷۵، ۲۱۲،
حلاج (حسین بن منصور)، ۹، ۳۴، ۵۳، ۵۵،	۲۱۴، ۲۹۹، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۲۰، ۳۴۹،
۶۰، ۱۸۷، ۱۹۶، ۲۹۳، ۳۷۸، ۳۸۳،	۳۵۲، ۴۳۶، ۴۳۹، ۴۵۶، ۴۷۶، ۵۳۲-۵۳۴،
۳۸۵، ۳۸۷، ۳۹۵، ۴۳۲، ۴۳۷، ۴۴۶،	۵۳۸، ۵۳۶، ۵۳۴،
۴۴۸، ۴۵۶، ۴۵۸، ۴۵۹، ۵۲۰، ۵۳۳،	حافظ، ۵، و، ز، ح، ط، ی، ا، ۴۶، ۶۰،
۵۳۴، ۵۴۵، ۶۰۹، ۶۳۳،	۷۳، ۸۰، ۸۱، ۱۱۴، ۱۴۴، ۱۴۸، ۱۴۹،
حماد، ۶۷،	۱۶۷، ۱۸۰، ۱۸۹، ۱۹۰، ۲۱۷، ۲۲۴،
حماد دباس (شیخ...)، ۴۹۴،	۲۳۴-۲۳۶، ۲۷۴، ۲۷۸، ۳۰۶، ۳۲۷،
حمدالله مستوفی، ۴۹۶، ۵۰۳،	۳۲۹-۳۳۳، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۷۰، ۳۷۱،
حمدون قصار (ابوصالح حمدون بن احمد بن	۳۷۳، ۳۹۵، ۴۱۳، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۲۴،
عمارة القصار)، ۵۹، ۱۹۱، ۳۰۲، ۴۳۹،	۴۲۶، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۴۱، ۴۴۴، ۴۵۷،
۴۴۰، ۴۵۰،	۴۶۳، ۴۶۹، ۴۸۱، ۴۹۴، ۵۰۵، ۵۶۳،
حمزة التراب، ۶۰۳، ۶۰۴،	۶۵۹،
حمشاد (شیخ...)، ۴۷۴،	حبیب انصاری، ۴۶۲،
حنظلة باد غیسی، ۱۳۳،	
حوّا، ۹۶، ۱۸۲، ۵۸۹،	

۲۹۹، ۳۱۳، ۳۱۷، ۳۴۱، ۳۷۰، ۳۷۴،
 ۳۹۲، ۳۹۸، ۴۲۱، ۴۳۵، ۵۰۸، ۵۱۰،
 ذهبی، ۲۰۹،
 ذیمقراطیس^۷، ۹۲، ۹۳،
 رابعه عدویه، ۹، ۲۹-۳۴، ۵۶، ۵۹، ۷۲،
 ۲۲۳، ۲۶۸، ۲۶۹،
 رابعه قزداري بلخی، ۷۳،
 رازی، ۶۱۴ نیز رجوع شود به نجم الدین رازی
 رافعی (امام...)، ۴۹۸
 رامین، ۲۹۰
 رسول الله ص، ۱۱، ۱۲، ۱۶، ۲۵، ۳۲، ۳۷-
 ۳۹، ۶۶، ۷۷، ۱۹۲، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۳۵،
 ۲۳۶، ۲۹۶، ۳۴۲، ۳۶۹، ۵۹۴،
 رشید (خلیفه عباسی)، ۸۲،
 رشید الدین فضل الله وزیر، ۴۹۸،
 رشید وطواط، ۴۸۹،
 رضا (امام علی بن موسی الرضا)، ۴۴،
 رضی الدین استرآبادی، ۴۹۸،
 رضی الدین علی لالا (شیخ...)، ۴۹۶، ۵۰۲،
 رفاعی (سید احمد بن ابوالحسن...)، ۴۹۵،
 رقام، ۳۴۳، ۴۴۸،
 رکن الدین سجاسی (شیخ...)، ۵۰۲،
 رنان^۸ (ارنست...)، ۶، ۸۲، ۹۰،
 روح الله - روح القدس، ۴۸۷، ۵۸۷، رجوع
 شود نیز به مسیح
 رودکی، ۱۳۳، ۱۳۵، ۵۵۷،
 روزبهان بقلی فسوی (شیخ ابو محمد...)، ۳۳۸،
 ۳۴۲، ۳۹۵، ۴۰۵، ۴۲۲، ۴۹۵، ۵۴۵،
 رویم بن احمد (ابو محمد...)، ۲۳، ۲۴، ۶۰،

خالد بن ولید، ۲۰،
 خالد بن یزید بن معاویه بن ابی سفیان، ۷۷،
 خاقانی (افضل الدین ابراهیم بن علی شروانی)
 ۸، ۱۳۹، ۴۸۵-۴۹۰، ۵۸۵،
 خضر، ۱۵۳، ۱۶۲، ۲۵۷، ۲۵۸، ۳۳۲،
 ۳۳۳، ۳۶۱، ۶۱۲، ۶۲۰، ۶۲۴،
 خلیل (ابراهیم)، ۲۳۲، ۳۸۴، ۵۹۹،
 رجوع شود نیز به ابراهیم،
 خواجة احرار، ۶۰۵، رجوع شود نیز به
 عبيدالله بن محمود شاشی،
 خیام (عمر)، ۴۶۶، ۴۹۲،
 خیر نساج، ۲۳۹، ۵۳۵،
 دارا، ۵۸۷،
 داروین^۱، ۴۷۳،
 داود (نبی)، ۱۹۹، ۳۲۴، ۳۶۴، ۵۸۹، ۶۵۵،
 داود طائی، ۵۹، ۲۷۶، ۲۸۲، ۴۶۲،
 داویدس^۲ (ریس...)، ۱۶۸،
 دقایقی، ۱۳۳، ۵۵۷،
 دمسطن^۳، ۸۴،
 دمیری، ۶۶،
 دولتشاه سمرقندی، ۲۲۰، ۴۸۱،
 دیوجانس^۴، ۲۷، ۱۸۷،
 دیوکلستین^۵، ۹۷،
 دیونیزیوس^۶، ۸۸، ۸۹،

ذوالنون مضری، (ابوالفیض ذوالنون بن
 ابراهیم)، ۵۳، ۵۹، ۶۶، ۹۰،
 ۱۳۲، ۱۸۳، ۱۹۸، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۲۲،
 ۲۲۹، ۲۶۹، ۲۷۵، ۲۸۱، ۲۸۵، ۲۹۵،

۱- Darwin (Charles) ۲- Rhys Davids. ۳- Démosthène ۴- Diogène le
 Cynique ۵- Dioclétien ۶- Dyonysius ۷- Démocrite
 ۸- Renan (Ernest)

ساخا^۱، ۴۵،
 ساسانیان، ۲۱، ۱۰۳، ۷۹،
 ساکیامونی^۷، (لقب بودا)، ۱۵۸،
 سامانیان، ۷۳، ۷۹، ۱۳۳، ۵۵۵،
 سام یل، ۸، ۴۸۵،
 سجایی استراییادی، ۶۱۶،
 سعبان وائل، ۴۸۹،
 سرجیوس^۸، ۸۱،
 سری سقطی (سری بن المفلس السقطی)،
 ۲۷، ۳۱، ۴۲، ۴۸، ۵۹، ۲۱۰، ۲۱۱،
 ۳۶۶، ۳۶۸، ۳۷۴، ۳۷۷، ۴۴۷، ۴۶۱،
 ۴۶۲،
 سعد، ۵۷۷،
 سعد بن ابی وقاص، ۴۶۹،
 سعدالدین حموی (شیخ...)، ۴۳۱، ۳۹۲،
 ۴۹۶، ۵۰۳، ۵۴۵، ۵۴۷،
 سعدون مجنون، ۲۴۶،
 سعدی (شیخ...)، ۱۶۲، ۲۱۲، ۲۱۳، ۳۲۵،
 ۳۲۶، ۳۴۸، ۳۹۵، ۴۰۰، ۴۹۸، ۵۰۵،
 ۵۵۳، ۵۷۱،
 سفیان ثوری، ۲۹، ۴۰، ۵۹، ۷۱، ۲۷۵، ۴۳۶،
 سقراط، ۶، ۹۱، ۹۲، ۹۸، ۹۹، ۵۲۸،
 سکاکی، ۴۹۸،
 سکندر، ۶۲۰، رجوع شود نیز به اسکندر
 مقدونی،
 سلاجقه (سلجوقیان)، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۷۴،
 سلطان ولد، ۱۲۱، ۱۴۷، ۳۹۶، ۳۹۸، ۵۰۵،
 ۵۵۴،
 سلمان فارسی، ۳۸، ۵۸۹،
 سلمی نیشابوری (شیخ ابو عبد الرحمن...)

۷۵، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۷۴، ۲۸۱، ۳۵۳،
 ۵۳۴،
 ریو^۱، ۵۷۹،
 زبیر، ۱۵، ۴۶۹،
 زکریا (نبی)، ۲۵۹،
 زکریا (شیخ بهاء الدین...)، رجوع شود به
 بهاء الدین زکریا،
 زکریای قزوینی، ۴۹۸،
 زکریا بن یحیی هروی، ۵۹،
 زلیخا، ۳۳۸، ۳۶۲، ۳۶۳، ۴۴۳، ۵۵۷،
 زنده پیل، ۴۷۰، ۴۸۰، رجوع شود نیز به
 شیخ الاسلام احمد نامقی جامی،
 زنون^۲، ۸۵،
 زهرا، ۵۸۸،
 زید بن خطاب، ۳۸،
 زینب، ۱۱،
 زینب (یکی از زوجات پیغمبر)، ۲۱۲،
 ژامبیلیک^۳، ۱۰۲،
 ژوستینین^۴، ۸۶، رجوع شود نیز به یوستینیانوس
 ژوکوفسکی^۵ (والنتین...)، ۱۹، ۵، ۳۸، ۶۷،
 ۱۷۸، ۱۸۱، ۱۹۲، ۲۰۵، ۲۰۸، ۲۰۹،
 ۲۱۵، ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۲۹، ۲۳۷، ۲۳۹،
 ۲۴۶، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۷، ۳۴۳، ۳۴۴،
 ۳۶۹، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۸۶، ۳۸۸،
 ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۶، ۴۱۳، ۴۳۳، ۴۳۸،
 ۴۴۰، ۴۴۵، ۴۴۸، ۴۵۰، ۴۵۲، ۴۵۴،
 ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۶۳، ۴۷۷، ۵۳۳، ۵۳۵،
 ۵۳۹، ۵۴۳، ۵۴۴، ۶۳۵

۱- Rieu. ۲- Zénon. ۳- Jamblique. ۴- Justinien I^{er}. ۵- Jukowski
 (Valentin). ۶- Sachau. ۷- Sakya Mouni. ۸- Sergius.

سیسرون^۵، ۹۴،
سیف اسفرناک، ۴۹۹،
سیف الدین باخرزی (شیخ...)، ۴۹۶، ۵۰۳،
شاپور (پسر اردشیر ساسانی)، ۱۰۲،
شافعی، ۱۲، ۳۴۵، ۴۶۲، ۵۵۴،
شاه شجاع، ۲۷۸،
شاه بن شجاع کرمانی، ۵۹، ۳۶۶، ۵۳۱، ۵۳۴،
شاه نعمه الله ولی، ۳۳۰-۳۳۳، ۴۴۷، ۵۶۱،
۵۶۲،
شبلی (ابوبکر...)، ۱۹، ۳۴، ۵۱، ۵۳، ۵۴،
۵۶، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۷، ۲۰۴، ۲۳۹،
۲۴۶، ۲۷۲، ۲۷۴، ۲۸۵، ۳۱۸، ۳۲۰،
۳۴۳، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۶۱، ۳۶۹، ۳۷۴،
۳۷۶، ۳۷۸، ۳۹۲، ۳۹۳، ۴۰۸، ۴۲۳،
۴۴۷، ۴۵۳، ۴۵۶، ۴۵۸، ۵۱۳-۵۱۵،
۵۲۷، ۵۲۸،
شعیب، ۴۹۵، رجوع شود نیز به ابومدین مغربی
شقیق بلخی، ۲۹، ۳۰، ۵۹، ۲۵۵، ۲۷۶،
۲۹۳، ۳۰۸، ۳۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰،
شمس تبریزی (شمس الدین محمد بن علی بن ملک
داود التبریزی)، ۲، ۱۱۴-۱۱۸، ۱۴۷،
۱۴۸، ۱۸۰، ۱۸۳، ۱۸۵، ۲۲۰، ۲۳۲،
۳۸۳، ۳۸۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۴۰۳، ۴۴۷،
۵۰۲، ۵۰۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۲۹، ۵۵۸،
۶۲۹، ۶۳۰،
شمس العرفا (مرحوم آقا سید حسین...)،
۱۹۲، ۲۱۶، ۵۱۷، ۵۴۸،
شمس قیس رازی، ۴۹۹،

۲۵، ۲۰۹، ۴۷۰، ۴۷۶، ۵۳۳، ۵۳۸،
۵۴۰،
سلیمان (نبی)، ۲۵۹، ۳۰۹، ۳۱۲، ۳۹۵،
۴۵۵، ۵۶۷، ۶۱۳، ۶۱۹، ۶۲۱،
سلیمان دارانی^۱، ۲۷۰،
سمعانی، ۳۸، ۵۶، ۴۷۴،
سمنون محب، ۶۰، ۲۰۱، ۳۲۸، ۴۴۴، ۴۵۶،
سنائی غزنوی (ابوالمجد مجدود بن آدم)، ۷،
۱۲۳، ۱۲۵، ۱۴۵، ۲۲۰، ۲۷۲، ۳۰۶،
۳۰۷، ۳۲۹، ۴۲۰، ۴۳۸، ۴۸۰، ۴۸۱،
۴۹۱، ۴۹۴، ۵۱۶، ۵۵۵، ۵۵۷، ۵۸۵،
۵۹۰، ۵۹۶، ۵۹۷، ۶۰۲، ۶۰۶، ۶۱۸،
سورهودانا^۲ (پدر بودا)، ۱۵۸،
سولون آتنی^۳، ۴۵،
سهروردی (شیخ شهاب الدین ابو حفص عمر بن
محمد^۴)، ۱۸۵، ۱۹۶، ۱۹۸، ۲۰۵، ۲۷۱،
۳۰۶، ۳۸۸، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۴۰، ۴۴۲،
۵۰۱، ۵۰۳-۵۰۵، ۵۴۶،
سهروردی (ابوالفتح یحیی بن حبش بن امیرک
ملقب به شهاب الدین، ۹، ۵۵، ۱۲۸، ۴۸۴،
سهروردی (ابوالنجیب عبدالقاهر...)، ۴۹۵،
سهل بن عبدالله تستری، ۵۹، ۱۸۷، ۲۰۰،
۲۱۰، ۲۱۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۷، ۲۶۰،
۲۶۱، ۲۶۹، ۲۷۲، ۲۷۵، ۲۸۰، ۲۹۶،
۲۹۸، ۳۰۲، ۳۵۰، ۳۵۳، ۳۶۰، ۳۶۶،
۳۷۸، ۳۹۲، ۴۰۷، ۴۵۰، ۴۵۶، ۵۰۹،
سهل بن علی بن سهل اصفهانی، ۲۸۰،
سید بن طاوس، ۴۹۸،
سیدها تنها^۴ (نام شخصی بودا)، ۱۵۸،

۱- مخفف ابوسلیمان است که عطار بعات خود کلمه ابو را از اول آن انداخته است مثل
علی رودباری بجای ابوعلی رودباری و عبدالله خفیف بجای ابو عبدالله خفیف و احمد صغیر و احمد کبیر
بجای ابواحمد صغیر و ابواحمد کبیر.

۲- Suddhōdana. ۳- Solon. ۴- Siddhattha. ۵- Cicéron.

- شمس مغربی، ۳۷۰، ۵۶۳-۵۶۷،
 شوپنهاور^۱ (فیلسوف آلمانی)، ۱۶۱،
 شهرستانی، ۸۷،
 شه طغان، ۴۸۹،
 شهید بلخی، ۱۳۳،
 شیخ اکبر، رجوع شود به محیی الدین بن العربی
 شیخ جام، ۴۸۱، رجوع شود نیز به احمد نامقی،
 شیخ صنعان، ۱۹۰، ۴۴۵،
 شیخ عراقی، رجوع شود به عراقی،
 شیخ کبیر، رجوع شود به محمد بن خفیف
 شیخ مشرق، لقب شیخ عبدالقادر گیلانی، ۴۹۵،
 شیخ مغرب، لقب ابومدین بغدادی، ۴۹۵،
 شیخ ولی تراش، لقب شیخ نجم الدین کبری،
 ۴۹۵،
 شیخ یونانی، ۸۷، ۶۶، رجوع شود نیز به قلو طین.
 شیرین، ۳۳۸،
 صاعد (قاضی...)، ۵۵۳،
 صالح (نبی)، ۳۸۴، ۳۸۵،
 صالح بن عبدالجلیل، ۴۱،
 صالح بن عبدالکریم، ۳۴۹،
 صدر جهان، ۶۲۴،
 صدرالدین قونوی (محمد بن اسحق)، ۳۹۲،
 ۴۳۸، ۴۹۲، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۴، ۵۰۵،
 ۵۵۹، ۵۵۰،
 صدوق (شیخ...)، ۱۶۱،
 صدیق، ۵۹۴، رجوع شود نیز بابوبکر.
 صفاریان، ۷۹، ۱۳۳،
 صفی الدین اردموی، ۴۹۸،
 صلاح الدین زرکوب، ۳۹۷، ۳۹۸، ۵۰۳،
 ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۵۴،
 صوفه، ۳۸، ۶۶، رجوع شود نیز به غوث -
- بن مرّ.
 صهیب، ۱۹، ۳۸،
 طامة الکبری، لقب شیخ نجم الدین کبری،
 ۴۹۵ رجوع شود نیز به نجم الدین کبری،
 طاوس الفقرا، لقب ابونصر سراج، ۲۰۹،
 ۴۶۲،
 طغرل سلجوقی، ۴۶۶، ۴۷۴،
 طلحه، ۱۵، ۴۶۹،
 طیفور، ۲۱۸، رجوع شود نیز به بایزید بسطامی
 ظهیر فاریابی، ۱۳۸، ۱۴۴،
 شاه، ۱۵، ۲۰، ۲۳۵،
 عباس بن حمزة نیشابوری، ۵۹،
 عبدالرحمن (استاد...)، مقری ابوسعید -
 ابوالخیر، ۲۶۷،
 عبدالرحمن جامی، رجوع شود به جامی .
 عبدالرحیم خلغالی (مرحوم سید...)، ۳۳۲،
 عبدالرزاق کاشانی (کمال الدین...)، ۵۴۰،
 ۵۴۷، ۵۴۹، ۶۳۴-۶۴۰، ۶۴۲، ۶۴۴،
 ۶۵۳،
 عبدالغنی نابلسی، ۵۷۹،
 عبدالقادر گیلانی (شیخ...)، ۴۹۴، ۴۹۵،
 عبدالقدوس، ۴۴۲،
 عبدک الصوفی، ۴۲،
 عبدالکریم (خواجه...)، خادم ابوسعید
 ابوالخیر، ۲۶۰،
 عبدالکریم بن ابراهیم بن عبدالکریم جیلی،
 رجوع شود به جیلی،
 عبدالله بن احمد بن محمد معروف به غلام خلیل

رجوع شود به غلام خلیل ،

عبدالله تروغیدی ، ۳۰۳ ،

عبدالله بن حاضر ، ۵۱۰ ،

عبدالله انصاری (خواجه ...) ، شیخ الاسلام

ابواسمعیل عبدالله بن محمد انصاری هروی

، ۴۷۸ ، ۴۷۶ ، ۴۶۹ ، ۴۶۷ ، ۴۳۸ ، ۵۴

، ۴۸۱ ، ۵۳۸ ، ۵۴۰ ، ۵۴۹ ، ۶۳۴ ،

عبدالله خبیق ، ۳۵۰ ،

عبدالله خفیف ، ۷۵ ، ۲۰۳ ، ۴۵۸ ، رجوع

شود نیز به محمد بن خفیف ،

عبدالله بن سهل تستری ، ۵۳۲ ،

عبدالله بن علی بن محمد بن یحیی ابونصر السراج

الطوسی الصوفی ، رجوع شود به ابونصر

سراج ،

عبدالله مبارک . ۲۹۶ ،

عبدالله منازل ، ۲۰۲ ،

عبدالمک بن مروان ، ۲۱ ،

عبدالواحد بن زید ، ۴۴ ،

عبدالواحد عامر ، ۲۹ ،

عبدالواسع جبلی ، ۴۸۷ ،

عبدالله بن زیاد ، ۲۱ ،

عبدالله بن محمود شاشی معروف بخواجه احرار

، ۶۰۵ ،

عتبة الغلام ، ۵۳۲ ،

عثمان بن عفان ، ۱۵ ، ۲۰ ، ۴۶۹ ،

عثمان بن مظعون ، ۹ ، ۶۶ ، ۶۷ ، ۷۰ ،

عدی بن مسافر هکاری کرد (شیخ ...) ،

، ۴۹۴ ،

عذرا ، ۳۳۸ ، ۵۵۷ ، ۵۸۶ ،

عراقی (شیخ فخرالدین ابراهیم بن شهریار

همدانی) ، ۲۰۶ ، ۳۳۸ ، ۳۸۲ ، ۴۰۲ ،

، ۴۰۴ ، ۴۰۵ ، ۴۳۸ ، ۴۴۲ ، ۴۴۳ ، ۴۷۹ ،

، ۴۹۲ ، ۴۹۹ ، ۵۰۰ ، ۵۰۲ ، ۵۰۴ ، ۵۲۷ ،

، ۵۴۲ ، ۵۴۹ ، ۵۵۰ ، ۵۵۲ ،

عزالدین زنجانی ، ۴۹۸ ،

عزیز نسفی (شیخ عزیز بن محمد) ، ۵۰۳ ،

، ۵۴۵ ،

عسجدی ، ۱۳۳ ، ۱۳۶ ،

عضدایچی (قاضی ...) ، ۲۶۰ ،

عطار (شیخ ...) ، ۲ ، ۷ ، ۱۹ ، ۲۲ ، ۲۹ ، ۳۱ ،

، ۴۸ ، ۵۴ ، ۵۶ ، ۶۷ ، ۶۸ ، ۷۵ ، ۱۲۷ ،

، ۱۳۲ ، ۱۴۷ ، ۱۵۷ ، ۱۶۷ ، ۱۸۲ ، ۱۸۷ ،

، ۲۰۰ ، ۲۱۰ ، ۲۱۱ ، ۲۱۴ ، ۲۱۷ ، ۲۱۸ ،

، ۲۲۱ ، ۲۴۵ ، ۲۴۸ ، ۲۵۵ ، ۲۶۶ ، ۲۶۹ ،

، ۲۹۱ - ۲۹۳ ، ۲۹۵ ، ۲۹۸ ، ۳۰۳ ، ۳۰۴ ،

، ۳۰۶ ، ۳۰۸ ، ۳۱۳ ، ۳۱۷ ، ۳۲۰ ، ۳۴۱ ،

، ۳۴۳ ، ۳۵۲ ، ۳۵۵ ، ۳۵۸ ، ۳۵۹ ، ۳۶۶ ،

، ۳۶۹ ، ۳۷۰ ، ۳۷۴ - ۳۷۷ ، ۳۷۹ ، ۳۹۲ -

، ۳۹۴ ، ۳۹۸ ، ۳۹۹ ، ۴۰۷ ، ۴۲۱ ، ۴۲۸ ،

، ۴۲۹ ، ۴۳۴ ، ۴۳۸ ، ۴۴۶ ، ۴۴۹ ، ۴۵۸ ،

، ۴۷۰ ، ۴۷۷ ، ۴۹۱ ، ۴۹۴ ، ۴۹۶ ، ۵۰۷ ،

، ۵۰۸ ، ۵۱۳ ، ۵۳۴ ، ۵۴۶ ، ۵۵۵ ، ۵۵۷ ،

، ۶۲۲ - ۶۲۷ ، ۶۲۴ ،

عطا ملک جوینی ، ۴۹۷ ، ۴۹۸ ،

عکاشه ، ۳۰۵ ،

علاء الدوله ، ۱۲۱ ، ۲۱۹ ، ۲۲۳ ، ۳۲۳ ، ۳۲۶ ،

، ۳۴۷ ، ۳۴۸ ، ۴۱۵ ، ۵۰۷ ، ۵۲۲ - ۵۲۴ ،

، ۵۲۶ ، ۵۲۷ ،

علامه حلی ، ۴۹۸ ،

علی بن ابی طالب ، ۱۴ ، ۱۵ ، ۲۰ ، ۲۱ ، ۷۸ ،

، ۲۰۵ ، ۱۸۶ ، ۱۸۵ ، ۱۷۲ ، ۵۸ ، ۵۵
 ، ۳۰۶ ، ۲۹۲ ، ۲۸۷ ، ۲۸۶ ، ۲۷۱ ، ۲۴۸
 ، ۳۶۰ ، ۳۵۹ ، ۳۵۷ ، ۳۵۱ ، ۳۴۷ ، ۳۱۰
 ، ۴۶۷ ، ۴۶۶ ، ۴۳۸ ، ۴۰۲ ، ۴۰۰ ، ۳۸۸
 ، ۵۴۰ ، ۵۳۵ ، ۵۳۳ ، ۴۷۹ ، ۴۷۸ ، ۴۶۹
 ، ۶۵۵ ، ۵۵۲ ، ۵۴۷ ، ۵۴۲

غزنویان ، ۷۹ ، ۱۳۳ ، ۵۵۵ ،
 غضایری ، ۱۳۳ ،
 غلام خلیل ، ۳۴۳ ، ۴۴۸ ، ۵۳۲ ،
 غنی (دکتر قاسم...) ، ی ، ۶۵۹ ،
 غوث بن مرثی ، ۳۸ ،
 غیلان ، ۵۶۸ ،

فارابی ، ۶ ، ۸۳ ، ۸۴ ، ۸۷ ، ۸۸ ، ۱۰۰ ، ۴۶۶ ،
 فارس دینوری ، ۳۸۷ ، ۴۵۸ ،
 فارابی (ظہیر الدین...) ، ۱۳۸ ،
 فتح بن شخرف مروزی ، ۵۹ ،
 فتح بن علی الموصلی ، ۵۹ ، ۲۷۰ ،
 فخر رازی (امام...) ، ۷ ،
 فخر عراقی ، رجوع شود به عراقی ،
 فرخی ، ۱۳۶ ، ۱۴۳ ،
 فردوسی ، ۷۳ ، ۱۳۳ ، ۱۳۷ ،
 فرعون ، ۲۵۱ ، ۲۹۱ ، ۳۰۰ ، ۳۰۱ ، ۳۰۵ ،
 ، ۴۲۷ ، ۵۱۰ ،

فروریوس ، ۸۸ ، ۱۰۲ ، ۱۰۳ ،
 فرقدسنجی ، ۴۶۱ ،
 فروزان فر (آقای بدیع الزمان...) ، ۱۴۷ ،
 ، ۱۴۸ ، ۲۲۱ ، ۳۹۹ ، ۳۹۸ ، ۵۰۴ ، ۵۰۵ ،
 ، ۵۳۰ ، ۵۴۸ ، ۵۵۴ ، ۶۲۸ ،

، ۱۱۳ ، ۲۱۸ ، ۲۳۱ ، ۲۳۳ ، ۲۴۸ ، ۳۶۴ ،
 ، ۵۲۴ ، ۴۶۸ ، ۴۶۲

علی بن بزغش شیرازی (نجیب الدین...) ، ۵۰۴ ،
 علی بن بندار نیشابوری ، ۲۰۴ ،
 علی رودباری (شیخ...) ، ۳۹۴ ، ۳۹۹ ،
 رجوع شود نیز به ابوعلی رودباری ،
 علی بن سهل اصفهانی ، ۵۹ ،
 علی بن عثمان بن ابی علی الجلابی الغزنوی -
 الهجویری ، رجوع شود به هجویری ،
 علی بن موسی الرضاع ، ۴۴ ، ۲۱۲ ، ۴۶۲ ،
 عما بن یاسر ، ۳۸ ،
 عما بن یاسر بدلیسی ، ۴۹۵ ،

عمر بن الخطاب ، ۱۷ ، ۲۰ ، ۲۲ ، ۳۸ ، ۱۱۳ ،
 ، ۲۲۴ ، ۲۳۱ ، ۳۷۳ ، ۴۵۹ ، ۴۶۹ ،
 عمر بن عبدالعزیز ، ۲۲ ،

عمر بن الفارض ، رجوع شود به ابن الفارض ،
 عمرو بن سلمه ، ۵۶ ، رجوع شود نیز به ابو-
 حفص حداد نیشابوری ،

عمرو بن عاص ، ۱۵ ،
 عمرو بن عثمان مکی صوفی ، ۶۰ ، ۷۵ ، ۲۰۰ ،
 ، ۲۸۵ ، ۳۴۳ ، ۴۰۷ ، ۵۳۳ ،

عمیدالملک کندی ، ۴۶۷ ،
 عنصری ، ۱۳۳ ، ۱۳۶ ، ۱۴۳ ،
 عیسی ع ، ۴۱ ، ۶۷ ، ۱۱۶ ، ۱۹۹ ، ۲۶۴ ، ۲۸۹ ،
 ، ۳۶۳ ، ۳۸۴ ، ۴۱۱ ، ۴۴۷ ، ۵۲۴ ، ۵۲۸ ،
 ، ۵۸۹ ، ۶۲۹ ، ۶۵۵ ،

عین القضاة همدانی (ابو الفضائل عبدالله بن محمد
 میانجی) ، ۳۳۸ ، ۴۳۸ ، ۴۷۹ ، ۵۴۳ ،

غزالی (حجة الاسلام محمد...) ، ۶-۸ ، ۱۱ ،

۲- مخفف ابوعلی رودباری است که عطار بسادت خود کلمه «ابو» را از اول آن انداخته است
 مثل سلیمان دارانی بجای ابو سلیمان دارانی و عبدالله خفیف بجای ابو عبدالله خفیف و
 احمد کبیر بجای ابو احمد صغیر و ابو احمد کبیر .

فریدنا (طبيب اطریشی) ، ۲۰۵ ،

فرهاد ، ۳۳۸ ،

فریدالدین عطار^۱ (شیخ...) ، ۷ ، ۲۶ ، ۲۸ ،

۶۲ ، ۱۲۵ ، ۱۴۲ ، ۱۴۶ ، ۱۵۳ ، ۱۶۲ ،

۱۹۴ ، ۱۹۶ ، ۲۳۳ ، ۲۳۹ ، ۲۴۶ ، ۲۴۸ ،

۲۵۰ ، ۲۶۰ ، ۲۷۱ ، ۳۶۰ ، ۳۶۱ ، ۴۹۵ ،

۴۹۶ ، ۵۰۸ ، ۵۱۲ ، ۵۴۶ ، ۶۰۶ ، ۶۱۸ ،

۶۱۹ رجوع شود نیز به عطار.

فریدون - افریدون ، ۵۹۹ ،

فریدون نافذیک (دکتر...) ، ۵۴۹ ،

فصیح خوانی ، ۴۹۶ ، ۵۰۳ ،

فضیل بن عیاض ، ۱۸ ، ۳۶ ، ۵۹ ، ۲۷۴ ، ۳۱۷ ،

۴۳۴ ، ۶۳۶ ،

فلاطن - فلاطون ، رجوع شود به افلاطون ،

فلوطین^۲ ، ۴ ، ۶۶ ، ۸۷ ، ۸۸ ، ۱۰۲ ، ۱۰۳ ،

۱۰۵ ، ۱۰۶ ، ۱۱۰ ، ۱۱۱ ، ۲۳۱ ،

فیثاغورث ، ۸۷ ، ۹۱ ، ۹۳ ، ۹۷ ، ۳۹۰ ،

فیلون^۳ ، ۶۵ ، ۹۶ ، ۱۵۰ ، ۱۷۱ ،

قاضی بیضاوی ، ۴۹۸ ،

قانع طوسی ، ۴۹۹ ،

قتیبة بن مسلم باهلی ، ۲۱ ،

قزوینی (زکریا محمود...) ، ۵۰۲ ،

قزوینی (آقای محمد...) رجوع شود به محمد

قزوینی

قسطنطین ، ۹۷ ،

قشیری (شیخ ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن...) ،

۵ ، ۳۹ ، ۴۰ ، ۴۴ ، ۵۵ ، ۵۷ ، ۲۳۷ ، ۲۶۱ ،

۲۶۲ ، ۲۶۸ ، ۲۷۱ ، ۳۹۴ ، ۴۳۸ ، ۴۵۳ ،

۴۵۸ ، ۴۶۹ ، ۴۷۰ ، ۴۷۵ ، ۴۷۸ ، ۵۳۳ ،

۵۳۹ ، ۶۳۴ ، ۶۳۵ ،

قطب‌الدین حیدر زاوی ، ۴۹۶ ،

قطب‌الدین شیرازی (علامه ...) ، ۴۹۸ ،

قفطی ، ۸۲ ، ۴۶۶ ،

قونوی - قونیوی ، رجوع شود به صدرالدین

قونیوی

قیاصره ، ۱۷ ،

قیس ، ۵۶۸ ،

کاتبی قزوینی ، ۴۹۸ ،

کاشانی ، رجوع شود به عبدالرزاق کاشانی -

(کمال‌الدین...) ،

کانت^۴ (فیلسوف آلمانی) ، ۴۹۳ ،

کرمر^۵ (فون...) ، ۱۶۴ ، ۱۶۶ ،

کشی ، ۵۶ ،

کلاب ، ۴۱ ،

کلابادی (ابوبکر محمد بن ابراهیم بخاری) ،

۵۳۸ ،

کلیم ، کلیم عمران (موسی) ، ۱۷۸ ، ۲۵۷ ،

۴۲۷ ، ۴۸۶ ، رجوع شود نیز به موسی ،

کمال‌الدین اصفهانی (اسمعیل بن جمال‌الدین

عبدالرزاق) ، ۱۴۰ ، ۴۹۹ ،

کلیب ، ۴۱ ،

کندی (یعقوب ...) ، ۸۷ ،

کز نوفان^۶ ، ۹۶ ،

گوتاما^۷ (نام خانوادۀ بودا) ، ۱۵۸ ،

گوردیانوس^۸ (امپراطور رومی) ، ۱۰۲ ،

گولد زیهر^۹ (مستشرق اطریشی) ، ۱۵۷ ،

۱۶۴ ،

۱- Freud ۲- Plotin. ۳- Philon (Iejuif) ۴- Kant (Emmanuel).

۵- Kremer (von). ۶- Xénophane. ۷- Gotama. ۸- Gordien. ۹- Goldziher

محمد باقر ع (امام...) ، ١٩٦ ،
 محمد بن خفیف (ابو عبدالله...) ، ٢٨١ ، ٢٧٩ ،
 ٢٨٦ ، ٣١٨ ، ٣٢١ ، ٣٩٥ ، ٤٠٨ ، ٤٥٥ ،
 ٤٥٦ ، ٤٥٨ ،
 محمد خوارزمشاه ، ٤٩٥ ،
 محمد بن زکریا رازی ، ٤٦٦ ،
 محمد بن طاهر مقدسی ، ٥٣٣ ،
 محمد بن علی حکیم ترمذی (ابو عبدالله...) ،
 ٤٥١ ، ٤٥٢ ، ٥٣٣ ، ٥٣٤ ،
 محمد بن علی بن الرفا ، ٤٨٠ ،
 محمد علیان نسوی ، ٢٦١ ، ٣٠٢ ،
 محمد عوفی ، ٤٩٩ ،
 محمد فضل ، ٢٠٢ ،
 محمد بن الفضل البلخی ، ١٨٢ ، ٢٠٨ ، ٤٠٧ ،
 محمد قانی (امام...) ، ١٨٣ ، ١٨٤ ، ٣٩٥ ، ٣٩٤ ،
 محمد قزوینی (آقای...) ، ٦٧ ، ٢ ، ٤٨٠ ، ٣٩٥ ،
 ٤٨١ ، ٤٩٦ ، ٥٠٥ ، ٥٤٦ ، ٦٠٦ ، ٦٢٠ ،
 محمد بن معن بن هشام القاری (ابوعلی...) ، ٥٣٣ ،
 محمد بن منور ، ١٨٧ ، ١٨٨ ، ٢٠٩ ، ٢٦٠ ،
 ٣٩٤ ، ٤٧٧ ، ٥٤٣ ، ٥٤٤ ،
 محمد نسوی منشی ، ٤٩٨ ،
 محمد واسع ، ٢٨ ، ٣٦ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٢٧٦ ،
 ٣٦٩ ، ٤١٨ ، ٤٣٤ ،
 محمد بن یحیی ، ٥٣٣ ،
 محمود شبستری (شیخ...) ، ٦١ ، ١٨٠ ، ١٨١ ،
 ٣٠٦ ، ٣٣٤ ، ٥١٢ ، ٥١٥ ، ٦٣٠ ، ٦٥٢ ،
 محمود غزنوی (سلطان...) ، ١٨٩ ، ٤٧٣ ،
 ٤٧٤ ،
 محیی الدین بن العربی (محمد بن علی طائی
 اشبیلی اندلسی) ، ٢٠٦ ، ١٧٢ ، ٥٥ ، ٩ ، ٢ ،
 ٢٤٤ ، ٣٩٢ ، ٤١٧ ، ٤٣٨ ، ٤٩٢ ، ٤٩٥ ،

کیب ، ٤٣٩ ، ٥٣٧ ، ٥٣٨ ، ٦٣٥ ،
 لاهیجی نوربخشی ، ٣٣٨ ،
 لقمان ، ٢١٨ ، ٣٣٣ ، ٣٤٩ ،
 لقمان سرخسی ، ١٨٧ ، ١٨٨ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ ،
 رجوع شود نیز به بابا لقمان سرخسی ،
 لو کریسوس^٢ ، ٩٤ ،
 لیلی ، ٣٣٨ ، ٥٦٨ ،
 مارکوس اورلیوس^٣ ، ٩٤ ،
 ماسینیون^٤ (لوی...) ، ١٨ ، ٤٢ ، ٤٤ ، ٤٣٩ ،
 ٤٦٠ ، ٥٣٧ ، ٥٤٥ ،
 ماکدونالد^٥ ، ی ، ١٧٢ ،
 مالک دینار ، ٢٧-٣٠ ، ٧٠ ، ٧٢ ، ١٦٩ ،
 ٢٦٨ ، ٢٧٤ ، ٢٧٦ ، ٥٩٤ ،
 مأمون ، ٤٤ ، ٨٢ ،
 مانی ، ١٦ ، ١٥٣ ، ١٥٤ ،
 متی (حواری) ، ٦٩ ،
 مجدالدین بغدادی ، ٤٩٥ ، ٤٩٦ ، ٥٤٥ ،
 مجد همگر ، ٤٩٩ ،
 مجلسی ، ١٦١ ،
 مجنون ، ١١٩ ، ١٣٩ ، ٣٣٨ ،
 مجیرالدین بیلقانی ، ١٣٩ ،
 محاسبی (حادث...) ، ٤٢ ، ٥٩ ، ٦٨ ،
 محمد ص ، ٧ ، ١٧٨ ، ١٩٩ ، ٢٢٠ ، ٢٦٧ ، ٢٧٧ ،
 ٢٨٢ ، ٣٧٤ ، ٣٧٨ ، ٤٦٨ ، ٤٨٧ ، ٥٢١ ،
 ٥٩٥ ، ٦٥٥ ، ٦٥٦ ،
 محمد بن ابی روح لطف الله بن ابی سعید ، ٢٠٩ ،
 ٤٧٧ ، ٥٤٣ ، ٥٤٤ ،
 محمد بن احمد المقری ، ٢٠٤ ،
 محمد بن اسحاق بن یسار ، ٤١ ،

١- Gibb. ٢- Lucrèce. ٣- Marc-Aurèle. ٤- Massignon (Louis).

٥- Mac-Donald.

٤٩٧، ٤٩٩-٥٠٢، ٥٠٤، ٥٠٧، ٥٣٧،
 ٥٤٧، ٥٤٩-٥٥١، ٥٦٧، ٥٦٨، ٦٣٠،
 ٦٣٤، ٦٣٦، ٦٣٨-٦٥١، ٦٥٣-٦٥٨
 مختار بن ابی عبید ثقفی، ٢١،
 مدّرس رضوی (آقای سید محمد تقی...)، ٦٠٦،
 مرتضی (سید...)، ٥٦،
 مرقیون، ١٦،
 مرگولیوٹا، ٦٨، ٦٩،
 مروان، ٨١،
 مریانوس الرومی، ٧٧،
 مریم، ٢٥٩، ٢٦٤، ٤٤٧، ٤٨٦، ٤٨٩،
 ٥٩٥،
 مسعود غزنوی (سلطان...)، ٤٦٦،
 مسعودی، ٨٧،
 مسکویه، ١٠٠،
 مسیح ع (مسیحا) ٦٥، ٦٧، ٧١، ٧٢، ١٠٢،
 ١٥٢، ١٥٣، ٢١٨، ٣٠٩، ٤١٧، ٤٨٦،
 ٤٨٧، ٥٢٤، ٥٨٧، ٥٩٤، ٥٩٥، ٦٢١،
 مشکان طبسی (آقای آقا سید حسن...)، ٤٧٩،
 ٥٤٣،
 مصطفی ص، ٧، ١٩٨، ٢٢٨، ٢٩٩، ٣٦٦،
 ٤٩٥،
 مصعب بن زبیر، ٢١،
 معاویه، ١٥، ٢٠، ٢١، ٣٧،
 معتصم، ٨٨،
 معروف کرخی، ٢٧، ٣١، ٣٦، ٤٨، ٥٩،
 ١٥٤، ١٩٨، ٣٤٢، ٤٦١، ٤٦٢،
 معزی، ١٣٨، ٤٨١،
 معشوق طوسی، ١٨٨، ٢٤٥،
 معین الدین پروانه (امیر...)، ٥٠٠،
 معین الدین محمد حسن (خواجه...) معروف
 به چشتی، ٥٠٣،

مغربی، رجوع شود به شمس مغربی،
 مقداد بن الاسود، ٣٨،
 مقریزی، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٤،
 ممشاد دینوری، ٦٠،
 منصور (حسین بن منصور حلاج)، ١١٥،
 ٣٠٣، ٤٤٧، رجوع شود نیز به حلاج،
 منصور (خلیفه)، ٨٢،
 منصور بن عمار (ابوالسری...)، ٣١٨، ٥٣٢،
 منوچهری دامغانی، ١٣٣، ١٣٧، ١٤٣، ٥٥٧،
 منهاج سراج، ٤٩٨،
 موسی ع، ١١٦، ١٢٠، ١٤١، ١٩٩، ٢٢٧،
 ٢٢٨، ٢٥١، ٢٥٥، ٢٥٦-٢٥٨، ٢٩١،
 ٣٠١، ٣٣٨، ٣٦٢، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٩،
 ٣٩٠، ٤٢٧، ٤٥١، ٥١٠، ٥٩٦،
 ٦٥٥،
 مولانا رومی، ١١، ١٤، ١١٦، ١١٨، ١٢١،
 ١٣١، ١٤٨، ١٨٩، ١٩٦، ١٩٧، ٢١٥،
 ٢١٧، ٢٢١، ٢٣١، ٢٤٧، ٢٤٩، ٢٥١،
 ٢٥٢، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٦٣،
 ٢٧٠، ٢٧٧، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٧، ٢٨٩-
 ٢٩٢، ٣٠٠، ٣٠٥، ٣١٠، ٣٢٢، ٣٤٠،
 ٣٤٤، ٣٤٨، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٧٣-٣٧٥،
 ٣٨٣، ٣٩١، ٣٩٧، ٤٠٦، ٤١٠، ٤١٣،
 ٤١٦، ٤٣٢، ٤٥٤، ٤٩٤، ٥٠٥، ٥١٠،
 ٥٢١، ٥٣٠، ٥٥٧، ٥٦٢، ٦١٨، ٦٣٠،
 مویداالدین جندی، (شیخ...)، ٥٠٤، ٥٤٩،
 مهدی، ١١٦، ٢٣١،
 می، ٥٦٨،
 میثم بن علی بحرانی، ٤٩٨،
 ناصر منشی، ٤٩٩،
 ناصری، ٢١٨،

نیکلسن^۳، ۱، ۱۱، ۴۴، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۶۴،
۱۹۶، ۲۰۹، ۲۳۱، ۲۶۱، ۲۸۱، ۳۲۲،
۳۴۰، ۵۳۸، ۵۴۶، ۵۸۰، ۶۳۵،

وامق، ۱۳۹، ۳۳۸، ۵۵۷، ۵۸۶،
وحید دستگردی، ۴۷۸،
وستنفلد^۴، ۵۰۲،
ویس، ۲۹۰، ۵۵۷،

هاتف اصفهانی (سید احمد ..)، ۵۵۵، ۵۵۸،
هادی (حاج ملا...) سبزواری، ۱۰۸، ۳۸۹،
رجوع شود نیز به اسرار،
هارون (برادر حضرت موسی)، ۳۰۱،
هارون الرشید، ۲۱۲،
هاشم الاوقص، ۴۱،
هبیاس^۵، ۹۲،

هجوری، ۵۰۲، ۱۹، ۳۶، ۵۵، ۵۷، ۶۷،
۱۸۱، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۶، ۱۹۸، ۲۰۳،
۲۰۵، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۳، ۲۲۵، ۲۳۶،
۲۳۸، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۹۸، ۳۰۳،
۳۰۷، ۳۱۳، ۳۱۷، ۳۴۳، ۳۶۹، ۳۷۸،
۳۸۶-۳۸۸، ۳۹۹، ۴۰۶، ۴۳۳، ۴۳۸،
۴۴۰، ۴۴۵، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۵۲، ۴۵۶،
۴۵۷، ۴۵۹، ۴۷۰، ۴۷۷، ۴۷۸، ۵۲۳-
۵۳۵، ۵۳۹، ۶۳۵-۶۵۸،
هدایت (مرحوم رضاقلی خان...)، ۵۰۳،
۶۱۶،

هرقلیطس^۶، ۹۱،
همام تبریزی، ۴۹۹،
همانی (آقای جلال ..)، ۴۷۸، ۵۴۰،
هند، ۵۶۸،

نافع بن اذرق، ۱۵،
نجم الدوله (حاج...)، ۱۷۶، ۶۳۰،
نجم الدین رازی (ابوبکر عبدالله بن محمد
معروف به نجم الدین دایه)، ۱۹۱، ۲۳۸،
۴۹۶، ۵۰۳، ۵۱۷، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۵۲،
۶۱۱،

نجم الدین کبری (شیخ...) ابوالجناب احمد
بن عمر خیوقی خوارزمی، ۳۹۲، ۴۹۵،
۴۹۶، ۵۰۳، ۵۱۴، ۵۴۶، ۵۸۵،
نجیب الدین سمرقندی، ۴۹۸،

نزاری قهستانی، ۱۴۴،
نخجوانی (آقای حاج محمد آقا...)، ۴۹۶،
۵۰۳،

نسطوریوس^۱، ۸۶،
نصر آبادی (شیخ ابوالقاسم...)، ۳۹۴، ۳۹۸،
۴۵۳،

نصیر الدین طوسی (خواجه...)، ۱۷۶، ۴۹۸،
نظام الملک (خواجه...)، ۴۶۷،
نظامی گنجوی، ۳۰۶، ۴۸۶، ۴۸۹،
نعم، ۵۷۱،

نعمه الله ولی (سید...)، رجوع شود به شاه
نعمه الله ولی،

نقیسی (آقای سعید...)، ۱۴۷، ۴۹۶، ۶۲۱،
۶۲۳، ۶۲۶،
نمرود، ۲۳۵، ۵۹۴،

نوح ع، ۱۱۶، ۱۷۳، ۲۸۹، ۳۸۴، ۵۲۴،
۶۵۵،

نوح (عیارنیشابوری)، ۱۹۱، ۴۴۰،
نورالله شوشتری (قاضی...)، ۴۶۹،
نوری، رجوع شود به ابوالحسین نوری،
نولدکه^۲، ۴۴،

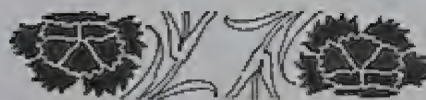
۱- Nestorius. ۲- Noldeke. ۳- Reynold Alleyne Nicholson.

۴- Wüstenfeld. ۵- Hëbias ۶- Heraclite

یوستینیا نوس، ۱۰۳ رجوع شود نیز به ژوستینین،
یوسف (نبی)، ۴۴، ۳۳۱، ۳۳۸، ۳۶۳، ۳۷۲،
۳۸۴، ۴۴۳، ۴۹۰، ۵۵۷، ۶۲۰، ۶۲۲،
یوسف اسباط، ۳۵۲،
یوسف ابن حسین رازی، ۶۰، ۱۳۲، ۱۸۶،
۳۵۳، ۵۰۸، ۵۱۰،
یوسف همدانی (امام ..)، ۴۵۸،
یوشع، ۲۵۷،
یونس بن متی، ۳۲۳، ۳۸۴،

Alfred Fouillée, ۱۱۰
Edward Krakowski, ۱۱۰
André Lalande, ۱۶۱

هومر، ۸۴،
هیپارک، ۹۳، رجوع شود نیز به ابرخس،
یاسمی (آقای رشید...)، ۴۷۸،
یاقوت حموی، ۳۱، ۷۴، ۴۹۸،
یحیی ع، ۶۵۵،
یحیی بن حبش بن امیرک ملقب به شهاب الدین،
سهروردی، ۱۲۷، رجوع شود نیز به سهروردی،
یحیی بن معاذ رازی، ۵۹، ۲۷۲، ۲۷۴، ۲۷۵،
۳۱۸، ۳۴۲، ۳۵۲، ۵۳۱،
یعقوب (نبی)، ۴۴، ۳۸۴، ۵۷۶،
یعقوب کندی، ۷۸،
یوذا سف، ۱۶۱، رجوع شود نیز به بودا،



فهرست اسامی امکنه و قبایل

- آتن، ٩٣،
 آستانه رضوی، (مشهد)، ٢١١،
 آسیا، ٩٠، ٩٤، ١٠٣،
 آسیای صغیر، ٥٠٢،
 آسیای غربی، ٤، ١٠٣،
 آسیای وسطی، ١٨٧،
 آلمان، ٥٠٢،
 آنام، ١٦١،
 ابرقوه، ٥٤٥، ٥٠٣،
 ادس، ٨٥، ٨٨،
 اروپا، ٨٩، ٦٣٤،
 اسکندریه، ١٦، ٤٢، ٨٦-٨٨، ٩٠، ٩١، ٩٣-
 ٩٧، ١٠٢-١٠٤،
 اسلامبول، ٥٤٩،
 اصفهان، ٤٤٢، ٤٦٥، ٦٠٧،
 افریقا - افریقیه، ٤٤٠، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٨،
 اقیانوس اطلس، ٧٨، ٨٩،
 اقیانوس هند، ٧٨،
 اکاسره، ١٧،
 الله اکبر، ٣٩٥،
 اندلس، ٤٦٣، ٤٦٤،
 انطاکیه، ٢١١،
 اورشلیم، ٦٩،
 اورفه، ٨٥،
 اهواز، ٣٨٧،
 ایران، ی، ٣، ٤، ٧٦، ٧٧، ٨٥، ٨٦، ١٠٢،
 ١٠٣، ١٣٠، ١٣٣، ١٥٧، ١٧٠، ٢٣١،
 ٤٦٢-٤٦٤، ٤٦٦، ٤٨٠، ٤٩٣، ٤٩٧،
 ٤٩٨، ٥٠١، ٥٤٠، ٥٨٥، ٦١٨، ٦١٩،
 ایرانیان، ٢١،
 باز (دهی درطوس)، ١٨٨،
 بحر الروم، ٧٨، ٤٨٢، ٤٩٧،
 بخارا، ١٥٧،
 بدر، ٤٦٢، ٥٧٤،
 بریطانیا، ٨٨،
 بریتیش میوزیوم (موزه بریطانیه)، ٨٩،
 ٥٧٩،
 بسطام، ٢١١، ٢٩٣، ٢٩٤،
 بصره، ٢١، ٢٧، ٢٩، ٣١، ٤٠، ٤٤، ٧٨،
 ٧٩، ٩٠، ١٥٤، ٢١١، ٤٣٩،
 بطحا، ٥٨٨،
 بعلیک، ٥٥٣،
 بغداد، ٤٠، ٤٢، ٥١، ٥٣، ٧٩، ١١٥، ١٨٦،
 ١٩٨، ٢٠٩-٢١١، ٢١٨، ٢٣٩، ٢٧٥،
 ٣٠١، ٣٦٦، ٤٠٣، ٤٣٩، ٤٤٧، ٤٥٩،
 ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٨، ٤٨٧،
 ٤٩٥، ٥١٠، ٥٣٢،
 بغدادک خوارزم، ٤٩٥،
 بلخ، ١٥٧، ١٦٢، ١٦٤، ١٦٦، ٢١٧،
 ٢٧٠، ٢٩٣، ٣٠٨، ٤٤٩، ٤٥٩، ٤٦٥،
 ٥٠٢، ٥٠٤، ٥٢٩،
 بلغار، ١٨٢، ٤٨٠، ٥٩٢،
 بلغاریان، ٤٨٠،
 بعبی، ٣٢٩،
 بنارس، ١٥٨، ١٦٠،
 بنی صوفه، ٣٨،
 بنی کنانه، ٧٦،
 بنی ملاص، ٧٤،
 بولاق، ٥٤٧، ٥٧٩،
 بیت المقدس، ٨٨،

بیرمانی، ۱۶۱ ،
بیزنطیه (بوزنطیه) ، ۸۵ ،
بین النهرین (عراق) ، ۸۵ ، ۱۰۳ ،

بائین خیابان (مشهد) ، ۲۱۱ ،
بطر بورغ ، ۵۴۳ ، ۵۴۴ ، ۶۰۳ ،

تاتار ، ۵۹۳ ،

تبت ، ۱۶۱ ،

تبریز ، ۲۱۱ ، ۳۸۵ ، ۵۵۸ ،

تربت حیدری ، ۴۹۶ ،

ترك - تركها - تركان ، ۱۳۸ ، ۱۸۵ ، ۴۶۶ ،
۴۶۸ ، ۴۷۴ ، ۴۸۰ ، ۴۸۲ ، ۴۸۸ ، ۴۹۴ ،

تركستان ، ۷۸ ، ۱۶۱ ،

تركهای سلجوقی ، ۴۶۴ ،

تستر ، ۲۱۱ ، ۲۶۹ ،

تعلبه ، ۷۴ ،

جابلسا ، ۱۴۶ ، ۵۸۶ ،

جابلقا ، ۱۴۶ ، ۵۸۶ ،

جاجرم ، ۵۰۰ ،

جامع ازهر ، ۴۶۵ ،

جامع عتیق شیراز ، ۳۹۶ ،

جرجان ، ۶۷ ،

جزیره العرب ، ۲۰ ، ۷۶ ،

جلولا ، ۳ ،

جندی شاپور ، ۸۵ ، ۸۶ ، ۱۰۳ ،

جیحون ، ۴۹۵ ، ۵۱۴ ، ۵۴۵ ،

چین ، ۱۵۵ ، ۱۶۱ ، ۱۸۲ ، ۴۶۵ ، ۴۹۰ ،

، ۵۲۹ ، ۵۹۳ ،

چیتیان ، ۴۰۸ ، ۴۱۵ ،

حبش ، ۵۹۲ ،

حجاز ، ۳۹۵ ، ۵۷۹ ،

حران ، ۱۰۳ ،

حلب ، ۸۳ ، ۱۲۸ ،

حلوان ، ۳ ،

حمیر (قبیله ...) ، ۷۶ ،

حیدرآباد دکن ، ۵۴۹ ،

حیره نیشابور ، ۱۹۱ ، ۴۴۰ ،

خاوران - خایران ، ۱۴۵ ، ۶۰۴ ،

ختلان ، ۶۷ ،

ختن ، ۱۱۸ ،

خدا شاد (ده ...) ، ۵۰۰ ،

خراسان ، ۴۲ ، ۵۷ ، ۶۷ ، ۱۴۳ ، ۱۵۷ ، ۱۶۶ ،

۱۸۲ ، ۱۸۷ ، ۲۷۵ ، ۳۱۶ ، ۳۱۷ ، ۳۸۷ ،

۳۹۰ ، ۴۳۹ ، ۴۴۲ ، ۴۵۸ ، ۴۷۷ ، ۴۹۶ ،

، ۴۹۷ ، ۵۰۸ ،

خرقان ، ۵۰۰ ،

خزر ، ۵۹۲ ،

خضر (کوهکی درممدان) ، ۴۷۴ ،

خوارزم ، ۴۹۶ ، ۵۱۴ ، ۵۹۴ ،

خورنق ، ۵۶۹ ،

خوزستان ، ۸۶ ، ۱۰۳ ،

دجله ، ۳۳ ، ۲۷۰ ، ۳۰۷ ، ۵۱۰ ، ۵۱۴ ،

دکن ، ۵۴۹ ،

دماوند ، ۲۳۹ ،

دمشق ، ۷۸ ، ۷۹ ، ۲۱۱ ، ۲۱۲ ، ۵۰۱ ، ۵۰۵ ،

دمیاط ، ۲۱۱ ، ۴۴۲ ، ۴۴۳ ،

دیرالغذاری ، ۷۴ ،

دیلمی ها ، ۴۶۸ ،

ربیعہ (قبیله ...) ، ۷۶ ،

سیسیل ، (جزیره ...) ، ٧٨ ،
سیواس ، ٥٤٨ ،

شام (شامات) ، ٩ ، ٧٥ ، ٧٧ ، ٨٧ ، ٨٩ ، ٢١٨ ،
٤٦٣ ، ٥٠١ ، ٥٠٥ ،

شونیزیه ، ٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٣٥٩ ،
شیراز ، ٢٥٤ ، ٣٣٣ ، ٣٩٥ ، ٣٩٦ ، ٤٩٥ ،
٥٠٥ ، ٥٢٥ ، ٥٤٨ ،

صفا : ٤٣٣ ،

صفین ، ١٥ ،

صقلیه^٢ (جزیره ...) ، ٧٨ ، رجوع شود نیز
به سیسیل ،

صور ، ٢١١ ،

صین ، رجوع شود بچین ،

طابران ، ١٨٨ ، ٢١٠ ، ٢١٢ ،

طبرستان ، ٦٧ ،

طرابلس ، ٢١١ ،

طور ، ١٢٠ ، ١٤١ ، ٣٨٤ ،

طوس ، ١٨٨ ، ٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢١٢ ، ٢٤٥ ،

٣٠٣ ، ٤٦٢ ، ٥٠٠ ،

طهران ، ی ، ٤٤ ، ٦٢ ، ٨٨ ، ١٣٢ ، ١٤٧ ،

١٧٦ ، ١٨٨ ، ٢٠٣ ، ٢١٠ ، ٢٣٤ ، ٢٤٤ ،

٢٤٥ ، ٢٦٤ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٣٠١ ، ٣٣٣ ،

٣٧٦ ، ٣٨١ ، ٣٩٥ ، ٤٤٤ ، ٤٤٧ ، ٤٧٧ ،

٤٧٨ ، ٤٧٩ ، ٤٩٨ ، ٥٠٠ ، ٥٠٤ ، ٥٠٨ ،

٥١٠ ، ٥١٧ ، ٥٢١ ، ٥٣٠ ، ٥٤٤ ، ٥٤٥ ،

٥٤٨ ، ٥٤٩ ، ٥٥٣ ، ٦٠٣ ، ٦٠٦ ، ٦٣٠ ،

٦٣٤ ، ٦٥٩ ،

عراق ، ٤٢ ، ٥٨ ، ٦٧ ، ٨٩ ، ١٥٦ ، ٣١٦ ،

رمله ، ١٩ ، ٧٥ ، ٢١١ ،

روم ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٧ ، ٣٣٩ ، ٣٧٣ ،

٥٢٩ ، ٥٠٠ ،

روم شرقی ، ٨٥ ،

رومی ورومیان ، ١٠٢ ، ١٨٥ ، ٣٣٩ ، ٤٠٨ ،
٤١٥ ،

رها ، ٨٥ ، ٨٦ ،

ری ، ١٣٢ ، ١٨٦ ، ٢٣٩ ، ٤٧٤ ، ٥١٠ ،

زاوه ، ٤٩٦ ،

زرکوبان (بازار ...) ، ٣٩٧ ،

زنجان ، ٥٠١ ،

زنگ ، ٣٣٩ ،

زنگیان ، ٣٣٩ ،

ژاپن ، ١٦١ ،

ساردنی - سردانیه (جزیره ...) ، ٧٨ ،

ساکیاس^١ (قبیله ...) ، ١٥٨ ،

سامره ، ٢٣٩ ، ٥٣٢ ،

سبا ، ٢٥٩ ،

سبزوار ، ٥٤٨ ،

سجستان ، ٦٧ ،

سدیر ، ٥٦٩ ،

سرخس ، ١٨٧ ، ١٨٨ ، ٢٤٤ ، ٤٦٢ ، ٤٧٧ ،

سرمن رأی ، ٧٤ ، نیز رجوع شود بسامره ،

سقین ، ١٨٢ ،

سقلاب ، ٥٩٣ ،

سمرقند ، ١٨٢ ،

سند ، ١٥٥ ، ٢٥٦ ،

سوریه ، ٢٠ ، ٦٢ ، ٦٧ ، ١٠٣ ، ١٥٤ ، ٤٦٣ ،

سهرورد ، ٥٠١ ،

سیام ، ١٦١ ،

٣١٧، ٤٣٩، ٤٦٢، ٤٦٤، ٥٩٤،

عراقین، ١٨٢،

عرب (اعراب) ، ٣، ٩، ١٦، ٢٠، ٢١، ٣٨،

٦٢، ٦٣، ٧٣، ٧٦-٧٨، ٨٢، ٨٥، ٨٦،

٨٨، ١٣٠، ١٨٥، ٢١١، ٤٨٥، ٤٨٦،

٤٩٧،

عربستان، ١٥٥،

عرفات، ٤٣٣،

عمان، ٦٧،

غسان (قبیله ...)، ٧٦،

فارس، ٥، ٣٩٥، ٦٥٩،

فرانسه، ١٨، ٨٣، ٤٧٣،

فرخار، ٥٩٣،

فلسطین، ١٩،

قادسیه، ٣،

قاهره، ١٢٩، ٢١١، ٤٦٥، ٥٤٧،

قاین، ١٨٣، ٣٩٤،

قبطی، ٨٦،

قزوین، ٤٧٩،

قسلطنطنیه، ٧٨، ٨٦،

قفقاز، ٧٨،

قلزم (دریای...)، ٢٣٤، ٢٧١، ٦٠٩،

٦٣١،

قونیّه، ٢٢٠، ٣٩٦، ٥٠٢-٥٠٥، ٥١٤،

قبروان، ٤٦٨،

کاظمین، ٤٦٨،

کربلا، ٢٢،

کرخ (محلّه ...)، ٤٦٨،

کرد، ٦٢٤،

کرمان، ٦٧،

کره، ١٦١،

کشمیر، ٣٠٣،

کعبه، ١٨، ٣٨، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٥٦، ٢٦٩،

٣٣١، ٣٦٩، ٣٧٠، ٤٢٥، ٤٨٥، ٥٢٩،

٥٦٤، ٥٩١،

کنده، ٧٦،

کنعان، ٢١٣، ٦٢٢،

کنگ (رود ...)، ١٦١،

کوفه، ٢١، ٤٢، ٧٨، ٧٩،

کیلان، ٢١٨،

لبنان، ٨٨، ٢١٢،

لندن، ٨٩، ٤٣٩، ٥٧٩،

لنین گراد، ٥٣٩،

لیدن، ٤٠، ١٨٢، ١٩٦، ٢١٠، ٢٦٦، ٣١٩،

٣٨٦، ٤٤٦، ٤٥٧، ٤٧٥، ٤٩٦، ٥٠٧،

٥٣٨، ٥٤٦، ٦٣٥، ٦٤٩،

لیپزیک، ٤٥، ٨٣،

ماوراءالنهر، ١٥٧، ٤٩٧،

مجمع البحرین، ٢٥٧،

مجنوس، ٧٨،

مداین، ٧٩،

مدرسه پنبه فروشان قونیّه، ٢٢٠،

مدرسه علامیه سبزوار، ٥٤٨،

مدرسه نظامیه بغداد، رجوع شود به نظامیه بغداد،

مدینه، ٢١، ٣٨، ٧٨، ٢٤٧،

مدینه الحکماء، ٩٣، رجوع شود نیز به آتن،

مرو، ٤٥٦، ٤٦٥، ٤٧٦، ٦٠١،

مروه، ٤٣٣،

مزدلفه، ٤٣٣،

مشهد، ٢١١، ٢١٢،

نیشابور، ۳۹، ۲۷، ۴۴، ۱۵۳، ۱۶۳، ۱۸۸،
 ۱۹۱، ۲۶۷، ۴۴۰، ۴۴۴، ۴۵۳، ۴۶۵،
 ۴۶۶، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۹۶، ۵۰۰، ۵۳۹،
 ۵۵۳، ۶۰۳،

نیل (رودخانه ...)، ۶۶، ۱۳۲، ۳۳۱،

واسط، ۱۵۴، ۴۶۸،

مرات، ۴۶۵،

مرمان، ۴۸۵،

همدان، ۴۴۲، ۴۷۴، ۴۷۸، ۴۷۹،

هند - هندوستان، ۴۵، ۵۵، ۷۶، ۷۸، ۱۰۳،

۱۶۱، ۱۸۲، ۱۸۴، ۲۴۶، ۲۵۶، ۲۶۱،

۲۶۵، ۲۸۰، ۲۸۲، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۴۷،

۳۵۱، ۳۵۹، ۳۸۸، ۴۲۰، ۴۴۲، ۴۴۳،

۴۵۳، ۴۶۶، ۴۹۰، ۵۰۰، ۵۰۳، ۵۰۴،

۵۲۸، ۵۲۹-۵۳۱، ۵۴۵، ۵۹۲، ۶۳۵،

۶۳۷،

هندو، ۱۱۸،

هولاند، ۶۳۵،

یشرب، ۴۲۶،

یزد، ۴۴۲،

یمن، ۲۹۰،

یونان، ۴، ۵، ۹، ۱۶، ۸۲-۸۷، ۸۸، ۹۱، ۹۳-۹۵،

۹۷، ۹۹-۱۰۱، ۱۸۷، ۴۸۵، ۶۲۴،

یهود - یهودیان، ۶۵، ۷۶، ۷۸، ۸۶، ۹۶،

۱۰۰، ۱۰۱، ۲۴۱، ۲۸۸،

ییسسه (ده ...)، ۵۰۸،

مصر، ۹، ۱۱، ۳۰، ۴۱، ۴۳، ۶۲، ۶۷، ۶۸،

۷۷، ۸۶، ۹۰، ۹۳، ۹۷، ۱۱۳، ۱۳۲،

۱۵۴، ۱۷۴، ۱۸۵، ۲۰۵، ۲۱۳، ۲۶۰-۲۶۱،

۲۶۲، ۲۷۳، ۲۷۸، ۲۸۱، ۲۹۳، ۳۱۹،

۳۲۱، ۳۳۲، ۳۵۱، ۳۷۴، ۳۸۴، ۳۸۸،

۴۰۲، ۴۳۱، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۳، ۴۴۴،

۴۵۷، ۴۶۲-۴۶۴، ۴۶۶، ۴۷۶، ۴۸۹،

۴۹۰، ۵۰۰، ۵۰۳، ۵۱۰، ۵۱۳، ۵۲۹،

۵۳۱-۵۳۳، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۸-۵۴۰،

۵۴۷، ۵۵۲، ۵۷۹، ۶۲۲، ۶۲۹، ۶۳۴،

۶۳۵،

مصریان، ۱۰۲، ۴۴۳،

مغرب، (یعنی مراکش) ۴۶۳، ۴۶۸،

منول، ۴۸۲، ۴۹۴، ۴۹۶، ۴۹۸، ۵۰۳،

۵۴۶، ۵۵۵،

مکه، ۲۱، ۳۱، ۳۲، ۴۱، ۴۶، ۱۶۴، ۲۶۲، ۲۶۹،

۳۸۲، ۴۶۶، ۴۸۷،

منا، ۴۳۳،

موصل، ۴۴۲، ۴۹۴،

مولتان - ملتان، ۴۴۳، ۵۰۳، ۵۰۴،

میسنه، ۲۶۸، ۴۷۷، ۵۵۳، ۶۰۲،

نائین، ۴۴۲،

نسا، ۴۵۶، ۵۰۸،

نصیبین، ۸۶،

نظامیه بغداد (مدرسه ...)، ۴۶۵، ۴۷۹،

نوغان، ۲۱۲،

نہاوند، ۴۴۷، ۴۶۱،

نہروان، ۲۰،

فهرست اسامی کتب

- آتشکده ، ۴۸۱ ،
 آثار البلاد قزوینی ، ۵۰۲ ،
 آداب المریدین (ابوالنجیب عبد القاهر
 سهروردی) ، ۴۹۵ ،
 آراء اهل المدينة الفاضلة ، ۱۰۰ ،
 ابن رشد و فلسفه او (تألیف ادنست رنان) ،
 ۸۲ ،
 اتولوجیا ، ۸۸ ،
 احیاء علوم الدین ، ۱۱ ، ۵۸ ، ۶۷ ، ۷۰ ، ۱۸۵ ،
 ۱۸۶ ، ۲۰۵ ، ۲۴۰ ، ۲۴۷ ، ۲۷۱ ، ۲۷۳ ،
 ۲۸۶ ، ۲۸۷ ، ۲۹۳ ، ۳۰۶ ، ۳۱۰ ، ۳۵۱ ،
 ۳۶۰ ، ۳۸۸ ، ۴۷۸ ، ۴۷۹ ، ۵۳۵ ، ۵۴۰ -
 ۵۴۲ ، ۵۴۷ ، ۵۵۲ ،
 اخبار الحکما ، ۸۲ ،
 اخوان الصفا ، ۹۰ ،
 اسرار الهی ، ۱۰۳ ،
 اسرار التوحید ، ۱۳۲ ، ۱۴۵ ، ۱۸۴ ، ۱۸۷ ،
 ۱۸۸ ، ۲۰۳ ، ۲۰۹ ، ۲۱۰ ، ۲۴۰ ، ۲۴۴ ،
 ۲۴۵ ، ۲۶۰ ، ۲۶۴ ، ۲۶۷ ، ۲۶۸ ، ۳۰۱ ،
 ۳۷۶ ، ۳۸۱ ، ۳۹۴ ، ۳۹۵ ، ۴۴۴ ، ۴۴۷ ،
 ۴۷۰ ، ۴۷۴ ، ۴۷۷ ، ۵۰۰ ، ۵۰۸ - ۵۱۰ ،
 ۵۴۳ ، ۵۴۴ ، ۵۵۳ ، ۶۰۲ - ۶۰۵ ،
 اسرار الحکم ، ۱۰۸ ،
 اسرار الخرق و الملوّنات (هجویری) ، ۵۳۳ ،
 اسرار نامه ، ۷ ، ۶۲ ، ۲۴۸ ، ۶۱۹ ،
 اشارات ، ۲۵ ، ۲۶ ، ۱۰۰ ، ۴۶۶ ، ۵۰۶ ،
 اشعة اللمعات جامی ، ۱۵۵ ، ۳۲۶ - ۳۲۸ ،
 ۳۳۸ ، ۵۵۰ ،
 اصطلاحات الصوفیه (عبدالرزاق کاشانی) ،
 ۶۳۴ ، ۴۳۵ ،
 اصول و فروع نسفی ، ۵۴۵ ،
 اعلام الهدی (سهروردی) ، ۵۰۱ ،
 اغراض کتاب ما بعد الطبيعة ، ۸۴ ،
 اکمال الدین و اتمام النعمة : ۱۶۱ ،
 الهی نامه ، ۶۱۹ ،
 امثال القرآن (جنید) ، ۵۳۳ ،
 انجیل (اناجیل) ، ۶۵ ، ۶۸ ، ۶۹ ، ۱۰۰ ،
 انجیل متی ، ۶۹ ، ۷۲ ، ۳۰۹ ،
 انساب سمعانی ، ۳۸ ، ۵۶ ، ۴۷۴ ،
 الانسان الكامل فی معرفة الاواخر و الاوائل ، ۹ ،
 ۵۷۹ ، ۵۸۰ ،
 الانوار فی کشف الاسرار (روزبهان بقلی) ،
 ۳۹۵ ، ۵۴۵ ،
 انشیده ، ۸۸ ، ۱۰۳ ،
 بحار الانوار مجلسی ، ۱۶۱ ،
 بستان السیاحة ، ۴۷۰ ،
 بهارستان جامی ، ۱۴۴ ،
 بیان آداب المریدین (محمد بن علی ترمذی) ،
 ۵۳۳ ،
 البیان لأهل العیان (هجویری) ، ۵۳۴ ،
 البیان والتبیین ، ۴۱ ،
 تائیه صغری (ابن الفارض) ، ۵۷۹ ،
 تائیه کبری (ابن الفارض) ، ۵۰۱ ، ۵۴۷ ،
 ۵۵۰ ، ۵۷۷ ، ۵۷۹ ،
 تاریخ الاسلام ذهبی ، ۲۰۹ ،
 تاریخ اهل اصفه (سلمی نیشابوری) ، ۵۳۳ ،
 تاریخ بغداد (ابن النجار) ، ۴۷۹ ،
 تاریخ جهانگشای جوینی ، ۴۹۷ ، ۴۹۸ ، ۶۲۰ ،

تفسیر ابوالفتح رازی ، ۴۸۰ ، ۴۸۱ ،
تفسیر عرائس (روزبهان بقلی) ، ۳۹۵ ، ۵۴۵ ،
تفسیر فاتحه (صدرالدین قونوی) ، ۵۴۹ ،
تفسیر محمد بن علی ترمذی ، ۵۳۳ ،
التفکر والاعتبار (کتاب ...) ، ۵۳۲ ،
تلیس ابلیس یا نقد العلم والعلماء ، ۹ ، ۲۳ ،
۲۵ ، ۳۹ ، ۶۶-۶۸ ، ۷۰ ، ۱۷۴ ، ۱۸۶ ،
۳۵۱ ، ۳۷۴ ، ۳۸۸ ، ۴۳۹ ، ۴۷۶ ، ۵۱۳ ،
۵۳۳ ، ۵۳۶ ، ۵۳۸ ،
تمهیدات (عین القضاة همدانی) ، ۵۴۳ ،
التنبیه والاشراف ، ۸۷ ،
التوحید (کتاب ...) ، ۵۳۳ ،
تورات ، ۶۵ ، ۸۸ ، ۹۶ ، ۱۰۰ ، ۱۵۰ ، ۱۵۲ ،
۱۷۱ ، ۵۶۸ ،
تهافت التهافت ، ۹۰ ،
تهافت الفلاسفه ، ۶ ، ۴۶۷ ،
جوابات اهل البقین (کتاب ...) ، ۵۳۲ ،
چهار مقاله عروضی سمرقندی ، ۴۸۱ ،
حالات وسخنان ابوسعید ابوالخیر ، ۱۷۸ ،
۲۰۹ ، ۴۶۲ ، ۴۷۰ ، ۴۷۸ ، ۵۴۳ ، ۵۴۴ ،
۶۰۳ ،
حبیب السیر ، ۴۸۹ ،
حديقة سنائی ، ۷ ، ۳۲۹ ، ۴۸۰ ، ۶۱۸ ،
حسامی نامه ، ۵۰۴ ، رجوع شود به مشنوی
مولانا رومی ،
حق البقین فی معرفة رب العالمین ، ۶۳۰ ،
حکایات عراقیان ، ۵۳۴ ،
حکمة الاشراق سهروردی ، ۴۸۵ ،
حکمت الهی ارسطو ، ۸۸ ، ۱۰۳ ،
حکمة المشرقین (حکمة المشرقية) ، ۹۱ ،

تاریخ الحکماء قفطی ، ۴۶۶ ، رجوع شود نیز
به اخبار الحکماء ،
تاریخ فرشته ، ۴۴۲-۴۴۴ ، ۵۰۳ ،
تاریخ المشایخ (محمد بن علی ترمذی) ، ۵۳۴ ،
تاریخ مغول (آقای عباس اقبال) ، ۴۹۸ ،
تاریخ گزیده ، ۴۹۶ ، ۵۰۳ ،
تازیانه سلوک ، ۴۷۹ ، ۵۴۲ ، رجوع شود نیز
بر رسالة عینیة ،
تاسوع (مؤلفات فلوطین) ، ۱۰۳ ،
تحقیق مال الهند من مقولة مقبولة فی العقل او
مرذولة ، ۴۵ ،
تذکرة الاولیاء ، ۲ ، ۱۸ ، ۱۹ ، ۲۲ ، ۲۳ ، ۲۶-۳۱ ،
۳۶ ، ۴۱ ، ۵۰ ، ۵۴ ، ۵۶ ، ۵۸ ، ۶۰ ، ۶۷ ،
۶۸ ، ۷۰ ، ۷۱ ، ۱۳۲ ، ۱۵۳ ، ۱۵۴ ، ۱۵۷ ،
۱۶۲ ، ۱۶۷ ، ۱۸۰ ، ۱۸۲ ، ۱۸۷ ، ۱۹۴ ،
۱۹۶ ، ۱۹۸ ، ۲۰۰ ، ۲۰۱ ، ۲۰۳ ، ۲۱۰ ،
۲۱۴ ، ۲۱۶-۲۱۸ ، ۲۲۲ ، ۲۲۳ ، ۲۳۹ ،
۲۴۰ ، ۲۴۵ ، ۲۴۶ ، ۲۵۵ ، ۲۶۱ ، ۲۶۲ ،
۲۶۶ ، ۲۶۹-۲۷۶ ، ۲۷۸ ، ۲۸۱ ، ۲۸۵ ،
۲۹۳ ، ۲۹۵ ، ۲۹۸ ، ۳۰۸ ، ۳۱۳ ، ۳۱۷ ،
۳۲۰ ، ۳۲۱ ، ۳۲۲ ، ۳۲۸ ، ۳۲۹ ، ۳۴۱ ،
۳۴۴ ، ۳۴۸-۳۵۰ ، ۳۵۲ ، ۳۵۸-۳۶۱ ،
۳۶۵-۳۶۷ ، ۳۶۹ ، ۳۷۰ ، ۳۷۴-۳۷۷ ،
۳۷۹ ، ۳۹۲ ، ۳۹۳ ، ۳۹۹ ، ۴۰۷ ، ۴۲۱ ،
۴۳۴ ، ۴۴۶ ، ۴۴۹ ، ۴۵۸ ، ۴۷۰ ، ۴۷۷ ،
۴۹۶ ، ۵۰۷-۵۰۹ ، ۵۳۴ ، ۵۴۶ ،
تذکرة دولتشاه سمرقندی ، ۴۸۱ ،
ترجمان الاشواق (ابن العربی) ، ۲ ، ۵۶۷ ،
تصحیح الاراده (جنید بغدادی) ، ۵۳۳ ،
التعرف لمنهـب التصوف ، ۵۳۸ ،
تعريفات ، ۹ ، ۱۸۱ ، ۲۹۸ ، ۳۱۹ ، ۳۲۲ ،
۳۵۱ ، ۳۷۱ ، ۳۷۲ ، ۴۰۵ ، ۴۰۶ ، ۴۱۲ ،
۴۵۷ ، ۶۳۴ ، ۶۳۶-۶۵۸ ،

، ۱۰۱ ، ۱۲۸

حلیة الاولیاء ، ۵۸ ، ۱۵۷ ، ۱۶۲ ، ۲۱۷ ،
، ۴۶۹ ، ۴۷۰ ، ۴۷۶ ، ۵۳۸ ، ۵۳۹

هی بن یقظان (کتاب ...) ، ۹۰ ،

حیة الحیوان الکبری ، ۶۶ ،

الحیوان (کتاب ...) ، ۱۱ ، ۶۷ ، ۱۵۶ ،

خاندان نوبختی (آقای عباس اقبال ، ۵۶ ،

ختم الولاية (محمد بن علی ترمذی) ، ۵۳۴ ،

خسرونامه ، ۶۱۹ ،

خطط (مقریزی) ، ۴۴۰ ، ۴۴۴ ،

دائرة المعارف اسلام ، ۱۸ ، ۴۲ ، ۴۳۹ ، ۴۵۸ ،

، ۴۶۰ ، ۵۳۷ ،

دائرة المعارف بریطانیا ، ۸۸ ، ۱۵۷ ،

دقائق المحبین (کتاب ...) ، ۵۳۲ ،

دوبیتی های بابا طاهر عریان ، ۴۷۸ ،

دیوان حافظ ، ح ، ۴۶ ، ۶۷ ، ۱۱۴ ، ۲۳۵ ،

دیوان سنائی ، ۴۸۰ ،

دیوان شاه نعمة الله ولی ، ۴۴۷ ،

دیوان شمس تبریزی ، ۲ ، ۱۱۱ ، ۱۴۷ ، ۱۸۰ ،

، ۱۸۲ ، ۱۸۴ ، ۲۳۱ ، ۳۸۶ ، ۴۲۰ ، ۴۷۷ ،

، ۵۲۸ - ۵۳۰ ،

دیوان عطار ، ۱۴۷ ،

دیوان محیی الدین بن العربی ، ۲ ، رجوع

شود نیز به ترجمان الاشواق ،

دیوان معزی ، ۴۸۱ ،

الذخيرة فی علم البصيرة ، ۴۷۹ ، ۵۴۲ ،

راحة الصدور ، ۴۷۴ ، ۴۷۵ ،

رباعیات مولانا رومی ، ۶۰۷ ،

رجال کشی ، ۵۶ ،

رسائل جنید ، ۵۳۳ ،

رسائل ابی العباس سیاری ، ۵۳۴ ،

رسالة اول بقرنتیان (از بولس رسول) ، ۷۴ ،

رسالة حورائیه ، ۶۰۵ ،

رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا

رومی ، ۱۴۷ ، ۲۲۱ ، ۳۹۷ ، ۳۹۸ ، ۵۳۰ ،

، ۵۴۸ ، ۵۵۴ ،

رساله در زهد از عتبة الغلام ، ۵۳۲ ،

رسالة عینیة ، ۴۷۹ ، ۵۴۲ ، ۵۵۲ ،

رسالة فی العشق والعقل (نجم الدین رازی) ،

، ۵۴۸ ،

رسالة قشیریة ، ۳۶ ، ۳۹ ، ۴۴ ، ۵۸ ، ۲۴۰ ،

، ۲۴۷ ، ۲۶۰ - ۲۶۲ ، ۲۷۱ ، ۲۷۸ ، ۲۸۱ ،

، ۳۸۸ ، ۴۵۷ ، ۴۶۹ ، ۴۷۰ ، ۴۷۸ ، ۵۳۳ ،

، ۵۳۹ ، ۶۳۴ ، ۶۵۴ ،

رسالة الوجود چرجانی ، ۲۶۷ ،

رشف النصایح (ابو حفص عمر بن محمد معروف

بشهاب الدین سهروردی) ، ۵۰۱ ،

الرعاية لحقوق الله (احمد بن خضرویه) ،

، ۵۳۴ ،

الرعاية لحقوق الله (حارث محاسبی) ، ۴۳۹ ،

، ۵۳۷ ،

الرعاية لحقوق الله (هجویری) ، ۵۳۴ ،

الركن الاكبر ، ۹۰ ،

ریاض العارفین ، ۴۷۰ ، ۴۸۱ ، ۵۰۳ ، ۵۴۵ ،

، ۶۱۷ ،

زبدة الحقائق (عین القضاة) ، ۵۴۳ ،

زبدة الحقائق (نسفی) ، ۵۰۳ ، ۵۴۵ ،

سعدی و سهروردی (مقاله ...) ، ۵۰۵ ،

سلسلة العارفين ، ۳۳۱ رجوع شود نیز به -

سوانح الايام ،

٤٦٩ ، ٤٧٨ ، ٥٤٠ ،
 طرائق الحقائق ، ٤٦٠ ، ٤٧٠ ،
 طريق التحقيق (سنائی) ، ٤٨١ ،
 طواسین (حلاج) ، ٥٤٥ ،
 طیور نامه ، ٦١٩ ، رجوع شود نیز به منطق الطیر ،
 عبهر العاشقین (روزبهان بقلی) ، ٣٤٢ ، ٣٣٨ ،
 ٣٩٥ ، ٤٠٥ ، ٤٢٢ ، ٤٢٤ ، ٥٤٥ ،
 عجائب المخلوقات ، ٥٠٢ ،
 « عرفای اسلام » تألیف رینولد نیکلسون ،
 ٢ ، ١٥٤ ، ٣٤٠ ، رجوع شود نیز به « صوفیة
 اسلام » ،
 علم البقاء والقاء ، ٥٣٣ ،
 علوم الحقائق و حکم الدقائق (سعد الدین
 حموی) ، ٤٣١ ، ٥٠٣ ، ٥٤٧ ،
 عوارف المعارف (سهروردی) ، ١٨٥ ، ٥٨٠ ،
 ١٩٦ ، ١٩٨ ، ٢٠٥ ، ٢٤٠ ، ٢٧١ ، ٢٧٣ ،
 ٣٠٦ ، ٣٨٨ ، ٤٠١ ، ٤٤٠ ، ٥٠١ ، ٥٤٧ ،
 عوارف المعارف (مجموعه) ، ٦٣٠ ،
 غزالی نامه (آقای جلال همائی) ، ٤٧٨ ، ٥٤٠ ،
 غلط الواجدین (رویم) ، ٥٣٤ ،
 الفتوحات المکیة ، ٤٩٥ ، ٥٠٠ ، ٥٠١ ، ٥٤٧ ،
 ٦٣٤ ،
 فرهنگ رشیدی ، ٦٢٠ ،
 فرهنگ شعوری ، ٦٢٠ ،
 فرهنگ فولرس ، ٦٢٠ ،
 قصص الحكم ، ٤٩٥ ، ٤٩٩ - ٥٠١ ، ٥٠٤ ،
 ٥٤٧ ، ٥٤٩ ،
 الفصول المهمة فی معرفة الائمة ، ٤٣ ، ٤٤ ،

سوانح الایام فی مشاهدات الاعوام ، ٣٣١ ، ٣٣٣ ،
 سوانح العشاق ، ٣٣٨ ، ٣٤٦ ، ٤٠٥ ، ٤٤٤ ،
 ٤٦٩ ، ٤٧٩ ، ٥٤٢ ، ٥٥٠ ، ٥٥٢ ، ٥٥٥ ،

شافعی (تألیف سید مرتضی علم الهدی) ، ٥٦ ،
 شاهنامه ، ٤٨١ ، ٧٣ ، ٥٥٧ ،

شد الازار ، ٣٩٥ ، ٤٠٥ ، ٥٤٥ ،
 شرح حال و آثار شیخ عطار (آقای سعید نفیسی)
 ، ٤٩٦ ،

شرح حدیث (صدر الدین قونوی) ، ٥٤٩ ،
 شرح شطحیات (شیخ روزبهان بقلی) ،
 ٣٩٥ ، ٥٤٥ ،

شرح عبدالرزاق کاشانی بر فصوص الحکم ، ٥٤٧ ،
 شرح عبدالرزاق کاشانی بر منازل السائرین
 خواجه عبدالله انصاری ، ٥٤٩ ،

شرح القلب ، ٥٣٤ ،
 شرح کاشن راز (از لاهیجی نوربخشی) ، ٣٣٨ ،
 شفا (ابوعلی سینا) ، ٨٧ ، ١٠٠ ، ٤٦٦ ،

صفوة الصفا (ابن بزّاز) ، ٥٤٥ ،
 صفوة الصقوة (ابن الجوزی) ، ٥٨ ، ٦٠ ، ٢٤٦ ،
 « صوفیة اسلام » (تألیف رینولد نیکلسون) ،
 ١٥٤ ، ١٩٦ ، رجوع شود نیز به -
 « عرفای اسلام » .

الصوفیة والفقراء (ابن تیمیة) ، ٤٤ ،

طاسین الازل (حلاج) ، ٥٣٣ ،
 طبقات الاطبا (ابن ابی اصیبة) ، ١٢٨ ،
 طبقات الصوفیة (سلمی نیشابوری) ، ٤٦٩ ،
 ٤٧٠ ، ٤٧٦ ، ٥٣٨ ، ٥٤٠ ،

طبقات الصوفیة (خواجه عبدالله انصاری) ،

فضل الفقر علی الغنی (کتاب ...) ، ٥٣٢ ،
فکوک (صدر الدین قونوی) ، ٤٩٩ ، ٥٠٤ ، ٥٤٩ ،
فنا وبقا (هجویری) ، ٥٣٣ ،

فوائح الجمال وفوائح الجلال ، ٥٤٦ ،
فهرست نسخ فارسی دیوان هند در لندن ، ٤٨١ ،
فیه مافیہ (رسالہ ...) ، ٢٥٤ ، ٥٢٤ ، ٥٢٥ ، ٥٤٨

قاموس ، ٣٩ ،

قبسات ، ٨٨ ،

قرآن ، ٥ ، ٨ ، ١١ ، ١٤ ، ١٦ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢٥ ،
٦٣ ، ٦٦ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٨٣ ، ١٠١ ، ١١٨ ،

١٢٢ ، ١٤٦ ، ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٧٠ ، ١٧١ ،

١٧٣ ، ١٧٨ ، ١٨٣ ، ١٨٥ ، ١٨٦ ، ١٩٢ ،

١٩٤ ، ٢٣٣ ، ٢٤١ ، ٢٥٧ ، ٢٥٩ ، ٣٢٢ ،

٣٤٧ ، ٣٥٤ ، ٣٦٤ ، ٣٦٥ ، ٤٠٨ ، ٤٣٤ ،

٤٤٨ ، ٤٧٥ ، ٤٨٣ ، ٤٩٠ ، ٤٩٢ ، ٥٠٩ ،

٥١٦ ، ٥١٩ ، ٥٣٤ ، ٥٣٧ ، ٥٣٨ ، ٥٤١ ،

٥٥١ ، ٥٥٣ ، ٥٦٨ ، ٥٨٠ ، ٥٨٦ ، ٥٨٧ ،

٥٩٥ ، ٦٣٢ ،

قصہ سلامان و ايسال ، ٣٣٨ ،

قوت القلوب فی معاملۃ المصوب ، ٥٣٨ ،

قیام اللیل والتهجد (ابو حفص عمر بن محمد بن

عبدالحکم) ، ٥٣٢ ،

کامل (ابن الاثیر) : ٤٧٩ ،

کتاب الابدال ، ٥٣٣ ،

کتاب الاخلاص والنية ، ٥٣٢ ،

کتاب الانتصار ، ٥٦ ،

کتاب اندر اباحت سماع (ازیکی از ائمه اهل

حدیث) ، ٥٣٤ ،

کتاب الانقطاع الی الله ، ٥٣٢ ،

کتاب اندر مرقعه (ابو معمر اصفهانی) ، ٥٣٤ ،

کتاب التقوی ، ٥٣٢ ،

کتاب التوکل ، ٥٣٣ ،

کتاب الثقة فی الصنعة ، ٩٠ ،

کتاب الجود والکرم ، ٥٣٢ ،

کتاب الخوف (ازابن الجنید) ، ٥٣٢ ،

کتاب الخوف (ازابن الحسن علی بن محمد بن

احمد مصری) ، ٥٣٢ ،

کتاب الدعاء ، ٥٣٢ ،

کتاب رغائب (از حارث محاسبی) ، ٥٣٤ ،

کتاب الرهبان ، ٥٣٢ ،

کتاب الزهد (تألیف بشر بن حارث معروف

به بشرحافی) ، ٥٣٢ ،

کتاب زهد مالک بن دینار ، ٥٣٢ ،

کتاب السرّ (ابو سعید خراسانی) ، ٣٧٤ ،

کتاب السنن ، ٢٥ ، ٤٧٦ ،

کتاب در شرح کلام حسین بن منصور حلاج

(هجویری) ، ٥٣٤ ،

کتاب الصبر ، ٥٣٢ ،

کتاب الصعبة ، ٥٣٢ ،

کتاب الصلاة ، ٥٣٢ ،

کتاب الطاعة ، ٥٣٢ ،

کتاب الفهرست (تألیف ابن النديم) ، ٧٧ ، ٨٤ ،

٩٠ ، ٤٦١ ، ٤٦٢ ، ٥٣١ - ٥٣٣ ، ٥٣٦ ،

کتاب الکبیر (ازابن الحسن علی بن محمد بن

احمد مصری) ، ٥٣٢ ،

کتاب المتیمین ، ٥٣٢ ،

کتاب المحبة (ازابن الجنید) ، ٥٣٢ ،

کتاب المحبة (عمرو بن عثمان مکی) ، ٣٤٣ ،

٥٣٣ ،

کتاب المراقبة ، ٥٣٢ ،

کتاب المریدین ، ٥٣١ ،

کتاب المعلمین ، ٧٤ ،

کتاب المقدس ، ٨٥ ،

کتاب المتتمین^۱ من السیاح والعباد والمتصوفین،
، ۵۳۳

کتاب المواعظ، ۵۳۲،

کتاب النہج (محمد بن علی ترمذی)، ۵۳۳،

کتاب الورع، ۵۳۲،

کتاب الہائم، ۵۴۶،

کتاب الہمة، ۵۳۲،

کتاب الیقین (حلاج)، ۵۳۳،

کشف الاسرار، ۵۳۴،

کشف اسرار الہی، ۸۹،

کشف الحقائق (نسفی)، ۵۴۵،

کشف النظون، ۵۳۸،

کشف المحجوب، ۲، ۵، ۱۹، ۳۶، ۳۸، ۵۸،

۶۷، ۱۸۱، ۱۸۳، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۶،

۱۹۸، ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۳،

۲۱۵، ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۲۹، ۲۳۶، ۲۴۰،

۲۴۶، ۲۴۷، ۲۹۸، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۷،

۳۱۳، ۳۱۷، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۶۴، ۳۶۸،

۳۶۹، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۸۶، ۳۸۸، ۳۹۸،

۳۹۹، ۴۰۶، ۴۱۳، ۴۳۳، ۴۳۸، ۴۴۰،

۴۴۵، ۴۴۷، ۴۴۹، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۴،

۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۹، ۴۷۰، ۴۷۷، ۴۷۸،

۵۳۳، ۵۳۵، ۵۳۹، ۶۳۵،

کلیات عطار، ۶۱۹،

الکنايات (نعلبی)، ۴۰۲،

الکناية و التعریض، ۴۰۲،

کیمیای سعادت، ۵۸، ۲۴۷، ۲۷۱، ۲۸۷،

۳۰۶، ۳۱۰، ۳۴۷، ۳۵۱، ۳۵۷، ۳۵۹،

۳۶۰، ۳۸۸، ۴۷۸، ۵۴۰، ۵۴۲،

کلیستان، ۲۱۲، ۵۵۳،

کلشن راز، ۶۱، ۱۸۱، ۳۳۴، ۴۲۷، ۵۱۲،

، ۵۱۵، ۵۵۸، ۶۳۰،

لباب الاحیاء، ۴۷۹، ۵۴۲،

اللمع فی التصوف (کتاب...)، ۲، ۴۰، ۴۲،

۴۶، ۵۸، ۶۰، ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۴۰، ۲۴۱،

۲۴۷، ۲۶۱، ۲۷۱، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۴،

۳۱۹، ۳۲۲، ۳۲۸، ۳۴۸، ۳۵۱، ۳۵۲،

۳۵۵، ۳۸۶، ۴۰۵، ۴۵۷، ۴۶۰، ۴۷۹،

۵۳۳، ۵۳۷، ۶۳۵، ۶۴۲، ۶۴۶، ۶۴۹،

۶۵۲، ۶۵۴، ۶۵۵،

لمعات عراقی، ۱۵۵، ۲۰۶، ۳۳۸، ۳۸۲،

۴۰۵، ۴۹۹، ۵۰۵، ۵۴۲، ۵۴۹، ۵۵۰،

۵۵۲، ۵۵۵،

لوايح جامی، ۴۷۹،

ما بعد الطبیعة (کتاب...)، ۸۴،

مبدأ ومعاد نسفی (رساله...)، ۳، ۵۴۵،

مشنوی مولانا رومی، ۲، ۷، ۸، ۱۱، ۱۴، ۶۱،

۶۴، ۷۱، ۱۱۱، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۶۴،

۱۷۳، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۹، ۱۹۶، ۲۱۵،

۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۳۱، ۲۳۲،

۲۳۴، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۲، ۲۵۷، ۲۵۵،

۲۵۸، ۲۶۳، ۲۷۰، ۲۷۷، ۲۸۲، ۲۸۴،

۲۸۷، ۲۸۸، ۳۰۰، ۳۰۵، ۳۱۰، ۳۱۳،

۳۱۸، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۳۳،

۳۳۹، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۶۱، ۳۶۶، ۳۷۳،

۳۷۵، ۳۸۰، ۳۹۰، ۴۰۸، ۴۱۰، ۴۱۳،

۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۷، ۴۴۲،

۴۵۱، ۴۵۴، ۵۰۲، ۵۰۴، ۵۰۷، ۵۱۰،

۵۱۸، ۵۲۰، ۵۲۲، ۵۲۶، ۵۲۹، ۶۱۸،

۶۲۸،

مشنوی ویس و رامین، ۵۵۷،

مجالس سبعة مولانا رومی، ٥٤٩،
 مجالس منصور بن عمار، ٥٣٢،
 مجالس المؤمنین، ٤٨٠،
 المجسطی، ٩٣،
 مجمع الفصحا، ٤٨١، ٥٠٣، ٦١٧،
 مجمل فصیحی، ٤٩٦، ٥٠٣، ٥٣٢،
 مجموعة الرسائل، ٤٣١،
 مختارنامه، ٦١٩،
 مخزن الاسرار، ٤٨٦،
 مرآة الحكماء، ٥٣٤،
 مرآة المحققين، ٦٣٠،
 مرصاد العباد، ١٩١، ١٩٢، ٢١٦، ٢٣٨،
 ٤٩٦، ٥٠٣، ٥١٧، ٥٢٠، ٥٢١، ٥٤٧،
 ٥٤٨، ٥٥٢، ٥٥٥، ٦١١،
 مزارات شیراز، ٣٩٥، رجوع شود نیز به
 شد الا زار،
 مصحف (قرآن)، ١٨٦، ٦٠٥،
 مصیبت نامه، ٦١٩،
 «مطالعات در تصوف اسلامی»، ٢، ٥٨٠،
 معجم البلدان، ٣١، ٧٤،
 معجم المطبوعات العربیة، ٩،
 معرفة النفس والرب، ٥٣٤،
 معیار الاشعار، ١٧٦،
 مفتاح الغیب (صدرالدين قونوی)، ٥٠٤، ٥٤٩،
 مقاصد الفلاسفة، ٦،
 مقدمة ابن خلدون، ٢٦، ٣٧، ٤٣،
 مقصد اقصى (نسفی)، ٥٠٣، ٥٤٥،
 مكارم الاخلاق، ٥٣٢،
 مکاید الشیطان، ٥٣٢،
 مکتوبات مولانا جلال الدين رومی، ٥٤٨،
 ملل و نحل شهرستانی، ٨٧،

مدوحین سعدی (مقاله ...)، ٥٠٥،
 منازل السائرین (خواجہ عبدالله انصاری)
 ٤٦٩، ٤٧٨، ٥٤٠، ٥٤٩، ٦٣٤،
 منازل السائرین (عزیز نسفی)، ٥٤٥،
 مناقب العارفين (افلاکی)، ١٤٧، ٣٩٧، ٥٣٠،
 منتهی الارب، ٣٩،
 منتخب مرصاد العباد، ٥٤٨،
 منطق ابن مقفع، ٨١،
 منطق الطیر (عطارد)، ١٢٥، ١٤٢، ١٨٧،
 ٢١٧، ٢٢١، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٤٥، ٢٤٨-
 ٢٥٠، ٢٧١، ٢٩١، ٣٠٤، ٣٥٥، ٣٧٤،
 ٤٢٨، ٦١٩،
 المتقدم من الضلال، ٦، ٥٤٠،
 منهاج الدين (هجويری)، ٥٣٤،
 مواطن العباد، ٥٣٣،
 مواعظ العارفين، ٥٣٢،
 مواقع النجوم، ٥٤٩،
 مواقف (قاضی عضدايجی)، ٢٦٠،
 مونس الاحرار، ٦٠٦،
 نجات (ابن سینا)، ٦، ٨٧، ١٠٠، ٤٦٦،
 النجوم الزاهرة، ٣١،
 نحو القلوب (هجويری)، ٥٣٤،
 نصوص (صدرالدين قونوی)، ٥٠٤، ٥٤٩،
 نظامی، ٤٨١،
 نظم السلوك (= قصيدة تائية كبرى از ابن-
 الفارض) ٥٧٧، ٥٧٩،
 نفائس الفنون، ٧٣،
 نفحات الہیہ (صدرالدين قونوی)، ٥٠٤، ٥٤٩،
 نفحات الانس، ٤٠، ٤٢، ٤٨، ٥٣، ٥٥، ٥٦،
 ٥٨، ٥٩، ٧٥، ١٤٨، ١٨٢، ٢١٠، ٢١١،

النوادر العينية في البوا در الغيبية (تصيدة..).
، ٥٧٩

ولد نامه ، ٣٩٨ ، ٥٥٤

و فیات الاعیان ، ٢٧ ، ٣٦ ، ٥٨ ، ٦٠ ، ٤٧٠

و نیز رجوع شود به « ابن خلکان » در

فهرست اسامی اشخاص ،

هفت اقلیم ، ٤٨٠ ،

، ٢٣٠ ، ٢٣٦ ، ٢٣٩ ، ٢٦١ ، ٢٦٥ ، ٢٧٦ ،

، ٢٧٨ ، ٢٨٠ ، ٢٨٢ ، ٣٢٩ ، ٣٦٥ ، ٣٩٥ ،

، ٤٠٠ ، ٤٠٣ ، ٤٥٣ ، ٤٧٠ ، ٤٧٦ ، ٤٧٧ ،

، ٤٧٩ ، ٤٨٠ ، ٥٠٠ ، ٥١٠ ، ٥١٤ ، ٥٢٧ ،

، ٥٢٨ ، ٥٣١ ، ٥٣٨ ، ٥٤٠ ، ٥٤٥ ، ٥٤٩ ،

، ٥٦٣ ، ٦٣٧ ،

نقد العلم والعلماء (اسم دیگر تلخیص ابلیس) ،
، ٢٣

نوادر الاصول (محمد بن علی ترمذی) ، ٥٣٤ ،

Histoire de la philosophie ، ١١٠

une philosophie de l'amour et de la beauté ، ١١٠

La philosophie de Plotin ، ١١٠

Plotin et le paganisme religieux ، ١١٠

Vocabulaire technique et critique de la philosophie ، ١٦١



فہرست مندرجات کتاب

صفحہ

ج	فہرست ماخذ و مدارك مهمه ،
۵	مقدمہ ،
۱	شروع کتاب ،
۲	منشاء تصوف - تاریخ آن - مناسبات تصوف با اسلام - ممیزات آن ،
۱۰	منشأ اسلامی تصوف ،
۱۷	مرحلہ اول : یعنی دورہ صدر اسلام ،
۴۶	مرحلہ دوم : تصوف در قرن دوم ہجری ،
۴۷	پیدا شدن کلمہ «صوفی» و «متصوف» و اصل آن دو کلمہ ،
۴۷	مرحلہ سوم : تصوف در قرن سوم و چہارم ،
۵۹	منابع غیر اسلامی تصوف ،
۶۵	دیانت مسیحی ،
۷۶	فلسفہ نوافلاطونی ،
۱۵۱	حکمت اشراقی عرفای قبل از اسلام و عرفای مسیحیت ،
۱۵۵	عقائد بودائی و ہندی و مانوی ،
۱۶۹	بازگشت باصل موضوع یعنی ظہور تصوف در اسلام ،
۱۹۴	تعریف تصوف ،
۲۰۷	طریقت (مقامات و احوال سالک) ،
۲۰۸	مقامات :
۲۱۷	توبہ ،
۲۴۰	مرشد یا ولی ،
۲۴۱	کرامات و خوارق عادات ،
۲۷۰	ورع ،
۲۷۴	زہد ،
۲۷۵	فقر ،
۲۸۴	صبر ،

صفحه

۲۸۶

۲۹۷

۳۱۲

۳۱۹

۳۱۹

۳۲۲

۳۲۵

۳۴۶

۳۴۶

۳۴۸

۳۵۰

۳۵۴

۳۵۷

۳۶۳

۳۷۳

۳۸۰

۳۸۸

۴۰۵

۴۰۹

۴۳۷

۴۳۹

۴۳۹

۴۴۵

۴۴۷

۴۴۷

۴۴۸

۴۵۰

۴۵۱

۴۵۳

توکل ،

نفس .

رضا ،

احوال :

مراقبت ،

قرب ،

محبت ،

خوف و رجا ،

خوف ،

رجا ،

شوق و انس ،

اطمینان ،

ذکر ،

مشاهده ،

فنا ،

اتحاد و اتصال ،

سماع ،

یقین ،

معرفت ،

فرق مختلفه صوفیه تا اواسط قرن پنجم ،

محاسبیه ،

قصایریه (ملا متیه) ،

طیفوریه ،

جنیدیّه ،

نوریّه ،

سهلیّه ،

حکیمیّه ،

خرّازیّه ،

صفحه	
۴۵۵	خفیه ،
۴۵۶	سیاریه ،
۴۵۷	حلولیه ،
۴۶۳	تصوف از قرن پنجم تا عصر حافظ ،
۴۶۴	نصوف در قرن پنجم ،
۴۷۵	عرفای بزرگ قرن پنجم ،
۴۸۲	تصوف در قرن ششم ،
۴۹۴	عرفای بزرگ قرن ششم ،
۴۹۶	تصوف در قرن هفتم ،
۵۰۱	عرفای بزرگ قرن هفتم ،
۵۰۶	آثار ادبی صوفیه ،
۵۳۱	تالیفات صوفیه (منثور) ،
۵۵۰	آثار منظوم صوفیه ،
۶۳۴	فرهنگ مصطلحات صوفیه
۶۶۰	فهرست اسامی اشخاص ،
۶۷۹	فهرست اسامی امکنه وقبائل
۶۸۴	فهرست اسامی کتب



غلطنامه

ح = حاشیه

صفحه	سطر	غلط	صحیح
۸	ح ۲۸	میبندارید	مبندارید
۱۰	ح ۱	جاهلیت	جاهلیت
۶۰	ح ۱۳	بار	بار
۹۵	۱۶	یوتان	یونان
۱۱۱	۱۶	قردا	فردا
۱۱۲	۸	فلکی	فلکی
۱۴۷	ح ۵	بسمت	نسبت
۱۷۰	۲۲	مواجهه	مراجعة
۱۸۲	۱۱	بعز	بعز
۲۲۰	۱۶	سجانی	سبحانی
۳۲۴	۱۴	تزدیکی	نزدیکی
۳۴۷	۲	یغش	یغشی
۳۴۸	۱۹	اینکه	اینک
۳۵۶	۱۹	خویش	خوش
۴۰۲	ح ۱	تعالی	تعالی
۴۲۰	۸	باطن نشان	باطن شان
۴۴۳	۲۰	قلندان	قلندران
۴۶۷	۱۴	نفوذ	نفوذ
۴۷۲	ح ۱	باستدلال	با استدلال
۴۷۶	۲	طریقت	طریقت
۴۷۹	۱۲	غزالی	غزالی
۴۹۹	آخر	این	این
۵۱۳	ح ۴	نیاید	نیاید
۵۳۴	ح ۵	احد	اسد
۵۳۷	۱	بعقی	یعنی
۵۳۷	۶	فروغ	فروع
۵۷۲	۶	قاصح	قاصح
۵۸۰	۱۸	مرتب	مراتب
۶۲۱	۱۴	آر	آرد
۶۳۳	۲۱	این	این جا
۶۳۷	۱۲	عیادنا	عبادنا
۶۵۳	۴	غیبیه	غیبیه

